

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

6

E T U D E S   E T   D O C U M E N T S   B A L K A N I Q U E S

E T   M E D I T E R R A N E E N S

6

R E C U E I L   I

sous la rédaction de

Paul H. Stahl

P A R I S , 1983

Les cinq premiers volumes des Etudes et Documents Balkaniques ont été reçus avec un réel intérêt; leur succès va au-delà de mes espérances et les demandes d'exemplaires dépassent de beaucoup le tirage de le collection. Je continue donc la publication, malgré les difficultés. Mais, comme la zone couverte par les études parues ou à paraître excède la region proprement balkanique, tant au nord qu'au sud, je dois compléter le titre. Les études et documents balkaniques deviennent aussi méditerranéens. Ceci me permettra d'inclure à l'avenir des recherches sur toutes les régions européennes de la Méditerrannée.

La plupart des études ont été écrites par les étudiants qui participent aux travaux de mon séminaire (d'ethnologie de l'Europe du Sud-Est), soit par les étudiants qui suivent mes cours d'introduction à l'étude des sociétés européennes (à la Sorbonne - Université René Descartes). Je suis heureux d'accueillir aussi des textes signés par d'autres personnes; c'est le cas du présent volume, qui est d'ailleurs le premier à présenter le travail non plus d'une seule personne, mais de plusieurs.

Je rappelle que cette collection se fait un mérite de publier également des recherches arrivées à leur stade final, et de simples informations de terrain. Je remercie vivement le Centre de Sociologie Rurale et son directeur Placide Rambaud, qui ont facilité la multiplication des manuscrits.

X

Quelques mots sur les articles qui composent le volume , insérés selon l'ordre alphabétique des noms des auteurs. - Katerini Chalkea met en relation les changements d'une société avec l'organisation des fêtes, dans des villages où deux communautés d'origine différente vivent ensemble. - Constantin Eretescu publie une étude sur le folklore érotique des paysans roumains. Les recueils du passé rendent presque toujours une image fausse du langage des paysans, car les textes sont épurés, il n'y a que des paysans distingués parlant un langage académique. Son étude restaure la vérité. - Malgré une littérature riche concernant

les Juifs, on dispose relativement de peu d'etudes de caractère ethnologique. Kleret Cuhacioglu Kohen a le mérite de présenter des informations sensibles sur l'une des communautés les moins connues. - De l'oeuvre du classique August Meitzen, j'ai choisi un chapitre sur la famille des Slaves du sud; le texte nous permet d'entrevoir l'intérêt qu'il y aurait à faire un dépouillement systématique des anciennes données statistiques. - Anca Pop Bratu observe les sceaux en bois à l'aide desquels on imprime les pains azyme des croyants, en Roumanie; précise, son étude concerne également l'art populaire et les pratiques religieuses. - Steven L. Sampson analyse les théories d'un sociologue roumain contemporain, sur l'un des problèmes qui attirent actuellement l'attention des historiens, des sociologues, des économistes; il s'agit de l'évolution sociale et économiques des sociétés de pays dits périphériques. - Françoise Saulnier-Thiercelin complète son étude sur le village Anoya, en Crète (paru dans le 2-ème volume de la collection)son chapitre sur les coutumes nous facilite ainsi une vue d'ensemble. - Mon étude sur les constructions paysannes roumaines est écrite il y a une dixaine d'années; j'y ajoute seulement quelques titres dans la bibliographie. - Anna Triantaphyllou observe un village aroumoune (vlaque) du Pinde; les éleveurs qui viennent en été et les autres habitants du village, malgré leur mode de vie différent forment quand même une communauté. - Des études récentes ont remis en discussion un système particulier grec d'organisation sociale; Eleni Tsenoglou rappelle l'oeuvre de Mikhaïlidis-Nouarou, l'auteur qui le premier a présenté de manière approfondie cette société. - Deux notes terminent le volume; elles traitent d'une polémique récente opposant des intellectuels roumains. La discussion tourne autour de l'interprétation des faits sociaux, du folklore surtout.

Paul H. Stahl

S O M M A I R E

N O T E S

LA FETE DANS LES VILLAGES DE ZAGORI

Ekaterini Chalkea

Parmi les quarante quatre villages de Zagori, en Epire (Grèce), grouillants de vie le siècle dernier, peu nombreux sont ceux qui aujourd'hui arrivent ou dépassent le nombre de cent résidents permanents. La population augmente pendant l'été par le petit nombre de propriétaires de résidences secondaires; les Zagorites autochtones ont émigré en ville (surtout à Jannina et à Athènes) pendant la guerre civile (1945-1949). Alors, l'évacuation des villages de cette région montagneuse a été ordonnée par le gouvernement, afin que la guérilla n'ait aucune source de ravitaillement.

Parmi les habitants de la région on doit citer aussi les Saracatsans, anciens éleveurs nomades et qui ne sont pas encore tout à fait sédentarisés. Ces derniers ont des pâturages d'hiver dans les plaines du sudde l'Epire et reviennent à la montagne après Pâques, pour rester jusqu'au début du mois d'octobre.

Les résidents actuels permenents des villages de Zagori présentent aussi un intérêt certain. Pour la plupart ce sont des Saracatsans sédentarisés dès la fin des années 1930. Auparavant, ils construisaient des "konakia" (cabanes) pour eux et des abris pour les troupeaux, en dehors de Zagoria. Lorsque des zagorites abandonnaient définitivement leur village, nombreux étaient les Saracatsans qui achetaient au nom de leur lignage ("soï") des maisons dans le village; ils deviennent ainsi sédentaires ou ils utilisent les maisons comme résidences estivales. Dans les villages où un tel processus s'est déroulé, il y actuellement un remplacement de la population anciennement majoritaire des zagorites par les Saracatsans. Au village de Tsepelovo, le plus peuplé,

l'installation des Saracatsans est massive; le président du village même est Saracatsan et on peut parler actuellement d'un village saratsane. Le village vit dans une "valacocratie", comme disent certains Zagorites; ici l'appelation de valaque est un terme qui ne désigne pas un groupe ethnique mais une profession, celle d'éleveur. Elle est accompagnée de connotations péjoratives, comme grossier, peu civilisé. D'autres villages de Zagoria, comme Asprageli (Dovra), Dilofo (Souboutseli), Aristi (Artsista), Kipi (Baïa), Elati (Boultsi), où la vente de maisons ou de petits terrains aux Saracatsanes à la fin des années trente (pendant le recensement obligatoire imposé par Metaxas - 1936-1940, et ayant pour but le contrôle des populations nomades de la Grèce) ou pendant la guerre civile n'a pas eu lieu, offrent aujourd'hui le spectacle de villages fantôme. La seule chose qui les ranime quelque peu c'est la fête annuelle organisée par l'association des personnes originaires du village, résidents à Athènes ou à Jannina.

L'ancienne tradition purement saracatsane ne comprend pas des fêtes d'un caractère général réunissant toute la communauté. L'Assomption (le "Dekapendavgoustos" - 15 août) fêtée partout par le monde hellénique, le jour de Saint Georges ou les mariages, se déroulaient dans un milieu strictement familial. Chaque lignage célébrait la fête dans ses propres konakia, ayant comme invités les parents les plus proches ainsi que les "vlamides", frères d'adoption. Il arrive que même la famille proche par alliance (les parents, les frères de la mariée par exemple) y étaient exclus; ces derniers célébraient l'évènement du mariage séparément, dans leur propre konaki lointain. Les invités d'honneur (à part les vlamides) étaient choisis dans la société environnante avec laquelle il y avait des relations directes et nécessaires (par exemple le médecin).

Les fêtes duraient plusieurs jours, parfois une semaine entière et influençaient toutes les activités; les jeunes filles chantaient même en allant chercher de l'eau ou du bois. Les danses traditionnelles saracatsanes étaient en rond (surtout des "tsamika" et "sta tria"-à trois pas). L'ordre de priorité qui réglait la succession des danseursn était

déterminé par le degré de parenté avec le maître de la maison ("nikokyri"). Aux mariages, le premier à danser est le "koubaros", le parrain, suivi par le marié, la mariée, les beaux parents et les autres. Ces fêtes pareilles se déroulaient dernièrement et même de nos jours dans les maisons, même si avec le temps le cercle des invités s'est élargi (on invite des voisins, de nombreux parents et des amis intimes, dont peu de zagorites). De nos jours, ces fêtes accompagnent habituellement les mariages, sans que ceci soit une règle absolue. Il y a des familles qui n'ont ni les moyens ni la position sociale leur permettant d'offrir au village entier de la nourriture et des boissons. Jadis, les invites saracatsanes apportaient avec eux leur nourriture et le maître de la maison offrait une partie des boissons, des gâteaux, des loukoums secs dans des boîtes.

Les zagorites originaires célébraient toujours dans un cercle large les mariages et les fêtes ayant un caractère socio-religieux. De telles fêtes avaient lieu dans les riches monastères du Zagori, par exemple le jour du saint patron d'un monastère. Au Zagori d'Est, les plus renommés monastères étaient celui de Voutsa, celui de Saint Nicolas à Stamneli, de Sainte Paraskevi à Monodendri, de la Sainte Vierge à Aristi, de Klidoniaousta (Saint Jean) près de Papigo, d'Evaggelistra (Annonciation) -- de Pano Soudena et d'autres encore.Y participaient des gens venus des villages avoisinants et même lointains. A pied ou à cheval, montés sur des chevaux parés d'ornements, ils se rendaient en pèlerinage, pour faire des achats, connaître les parents par a-liance ou conclure de nouvelles alliences. Les commerçants se rassemblaient et les villageois trouvaient l'occasion de dépenser, de manger des khalva aux noix ("khalvas karydatos"), des bonbons. Dans un vieux documents de l'époque d'Ali Pacha, les commerçants sont invités à la fête afin de réaliser des profits ("tziros"). Les musiciens suivaient de près et on dansait dans la grande salle du monastère ou dans la cour. Des fêtes sont organisés aussi dans les villages et il n'y a pas de village dans le Zagori sans sa propre fête.

Il s'agissait donc d'une société différente de celle saracatsane, n'ayant rien de la sobriété et de la vie dure du pasteur nomade; société sédentaire qui a su nouer des relations importantes avec le pouvoir, ayant un status de semi-indépendance dans le cadre de l'empire ottoman. Ses villages, situés dans une région montagneuse et aride, exerçaient l'élevage local et l'agriculture pour les besoins de l'autoconsommation. Il y avait une émigration masculine dès l'adolescence, orientée vers les centres urbains des pays balkaniques et de la Russie. Les Zagorites étaient connus comme grands commerçants, artisans (orfèvres, sculpteurs en bois, boulangers), qui envoyaientvers leur lieu d'origine des dons importants destinés à des oeuvres d'utilité publique (écoles, pensionnats). Cette situation leur assurait la richesse et une indépendance relative, maintenue aussi à travers les relations de certains zagorites avec le pouvoir turc de Jannina et de Constantinople. Pour les descendants de cette société cosmopolite, fortement structures en corps de métier, il y avait aussi des Gitans, installés près des villages dès le Moyen Age. Des éleveurs nomades étaient utilisés temporairement comme aides pour les travaux domestiques. Ces deux derniers groupes étaient considérés par les autochtones comme inférieurs. Et, malgré la déchéance actuelle des zagorites originaires, malgré l'amélioration du statut social des Gitans et des Saracatsans (évidente dans l'éducation des enfants, la formation technique, la propriété immobilière, la richesse), la différence de rang social continue d'exister d'une manière évidente.

Les fêtes et les mariages des Zagorites (et il ne faut pas oublier que le mariage est une occasion pour organiser une fête ample, qui concerne tout le village) se déroulent actuellement pendant la saison d'été. Ils ont toujours le caractère ouvert et gai d'autrefois et durent trois ou quatre jours (en fait trois nuits et, cas plus rare, quatre nuits). Jadis, lorsque l'électricité n'était pas encore introduite, les deux premiers après-midi étaient réservés aux visiteurs étrangers au village. De nos jours, nombreux sont les invités qui viennent des villages environnants, de Jannina ou d'Athènes, mais l'ordre du passé n'est plus res-

pecté. La fête est organisée par la communauté et les participants comprennent autant de zagorites que de Saracatsans. Lors des fêtes, ardemment désirées, on entend les sons de la clarinette et des danses sur les côtes calmes plantées d'arbres fruitiers. Les commérages vont bon train et se continuent en hiver; dans les veillées nostalgiques on ranime le souvenir des grandeurs oubliées, ou encore on se rappelle les conflits et les comptes à régler.

Les Gitans, musiciens par excellence des fêtes depuis des siècles, arrivent tôt dans l'après-midi. De nos jours, à part le violon, la clarinette, le luth et le tambourin, ils apportent aussi des hauts-parleurs et un orgue électrique. Les organisateurs leur offrent du café ou de l'ouzo et, le moment venu (à la tombée de la nuit), ils s'asseoient sur des sièges au milieu de la place dallée du village, au-dessous du grand platane qui semble abriter toute la compagnie. Ces Gitans sont les descendants de familles qui ont une longue tradition musicale; fils et petits-fils de musiciens, ils disposent d'un large répertoire de chansons traditionnelles de la région mais reussissent aussi à être au courant des mélodies en vogue en les adaptant aux rythmes zagorites traditionnels. Aux ensembles gitans se sont ajoutés dernièrement quelques zagorites ou des jeunes Saracatsans qui chantent de vieilles chansons. La famille Chalkias est très connue, de même que le groupe de Takoussia.

Pendant la danse, celui qui danse le premier ainsi que les membres de sa famille ou les amis qui veulent l'honorer, lancent des billets d'argent aux musiciens. Cela se fait sois en sortant du cercle de la danse et en s'approchant des musiciens aux pieds desquels ils lancent des billets, soit en restant assis et en lançant des billets pliés dans la direction des musiciens. Aux moments culminants de la joie, le premier danseur dépose sur le front couvert par la transpiration du musicien un gros billet; alors, le musicien (il s'agit le plus souvent du clarinettiste) se lève et se place devant le danseur en question en lui jouant ses motifs préférés, au grand divertissement général.

Les organisateurs sont volontaires, le plus souvent des jeunes gens

zagorites ou même appartenant au groupe saracatsane, désignés par les autorités administratives de la commune. Ce sont eux qui installent les lampions et qui transportent les bancs et les tables en les posant tout autour de la place laissant libre la partie centrale, autour des musiciens. Ce sont eux qui s'occupent des moutons rôtis à la broche, du"kokoretsi"(boyaux farcis avec les entrailles hâchés de l'agneau), des fromages ("feta" et "kasseri"), de la salade, du pain, des boissons (le "tsipouro", la "tsikoudia", le vin, la bière) et qui servent les assistants et les musiciens pendant la fête. Leur rôle le plus délicat est de faire respecter l'ordre et les priorités à la danse.

Les assistancs se placent autour des tables en se groupant d'habitude par groupes apparentés. Il n'est pas rare de voir à travers un banc, côte à côte, les familles d'un même quartier du village. En ce qui concerne les Saracatsans, ils occupent encore les bancs extérieurs; les groupes domestiques, groupant les frères avec leurs femmes et leurs enfants, s'installent dans le cadre deleur "phara" (lignage). Ils sont plus silencieux que les autres, les femmes ne se lèvent que pour danser. Mais derrière la "scène" de la fête, une longue rangée de vieilles femmes saracatsanes, assises sur les murs bas, au-delà des tables, vêtues de noir et portant des fichus noirs, assistent en silence et le visage inexpressif l'animation des danseurs.

Si dans les îles grecques on danse par couples et on se pose la question du choix du partenaire, en Grèce continentale, où l'on danse le "tsamiko" (seize pas) et le "kalamatianos", danses en rond, la personne honorée est celle qui conduit la danse et se place en tête de la file des danseurs. A Zagoria, à part les deux danses mentionnées, il y a les danses purement zagorites, "sta tria" (à trois pas), le "stavrotos" (croisé) et le "Zagorite", lorsque tout le monde forme un cercle immense ou une spirale, selon le nombre d'individus. Celui qui vient en tête fait une démonstration d'adresse, de légèreté, de rapidité ou même de son propre état de joie avec ses pirouettes et le genre de danse choisi. Les danses zagorites sont fameuses pour leur particularité, le rythme

interne, la difficulté relative que présentent les pas bien calculés :e-xécutés avec flexibilité, sur la pointe des pieds, sans mouvements du corps (le corps reste tout à fait rigide), les mouvements précis des mains levées vers le haut et les mouvements de tête de gauche à droite selon le rythme des pas. Les trois ou quatre personnes qui suivent immédiatement le premier danseur sont des parents proches ou de bons amis ou voisins. Chacun a le droit à trois ou quatre danses selon la durée de chacune et l'argent qu'il peut se permettre de dépenser.

La danse était autrefois lancée par les notables. D'habitude, les femmes mariées ou célibataires dansaient en premier, de sorte que lorsqu'il y avait une pause vers minuit et les musiciens dinaient, elles pouvaient rentrer à la maison nourrir les enfants et les mettre au lit. Plus tard, la fête rprenait tout en changeant d'aspect. Les assistancs étaient tous ou presque des hommes, bien sûr d'abord ceux qui dansaient. Les gestes devenaient plus dégagés. On échangeait des plaisanteries grossières et des taquineries. Des bouteilles de vin passaient de main en main en faisant le tour de la danse. De nos jours, où la composition sociale de la fête a changé, il est de règle qu'après minuit, lorsque plusieurs familles s'en vont, les jeunes hommes et les jeunes filles ainsi que les fêtards y restent. Vers trois heures du matin on voit les danses les plus étranger qu'on pourrait imaginer; la danse sur les genoux, lorsqu'on essaye de toucher le plancher avec le nez ("savez-vous planter des choux"), les danses où on monte sur les tables. Un danseur verse d'en haut du tsipouro dans la bouche d'un autre en essayent de ne pas se tromper de cible; des pirouettes rappelant les sauts des grenouilles exécutées par les mêmes personnes dont, il y a quelques heures à peine, on admirait la grâce et la réserve. Car maintenant est arrivé le moment de l'autre fête"; c'est le débordement, la partie qui nous fait comprendre que la fête n'est pas un rite seulement. C'est le moment des rires bruyants, de la rupture du silence et pourquoi pas, le moment de vérité et par conséquent des disputes.

Autrefois, derrière les maisons qui donnaient sur la place, dans

les ruelles sombres, les exclus de la fête étaient à l'affût. Et tout à coup les jeunes saracatsans se précipitaient: "Tous ensemble, une bande d'hommes entraient dans la danse. Des fois nous parvenions à les éloigner, des fois c'était eux qui nous chassaient. Ils gâchaient la fête, vois-tu, ils gâchaient l'ordre de la danse car ils voulaient se placer les premiers. Ils sortaient des couteaux, on se battait, on était soûls. Ils entraient dans la danse et ils bondissaient comme des boucs, ne sachant point danser". TElles sont les remarques d'un vieux zagorite, approuvé par la grande majorité des villageois. "Bien qu'ils se soient transformés en hommes, oubliant les bêtes qu'ils étaie-t, pourtant ils ne seront jamais des zagorites".

Cette méfiance mutuelle qui ne s'effacera que lentement, anime encore les disputes. L'année dernière on est arrivé aux couteaux pour savoir qui organisera la fête; les Saracatsans, qui ont le contrôle de la communauté, ou l'association des ex-villageois qui dispose de tous les moyens? La fête s'est transformée en un champ de bataille sous prétexte de partage d'une aire de battage. Bienheureux le village dont le prêtre est porté vers la fête et y assiste tard dans la nuit, car il est le seul qui sache se faire respecter comme arbitre sans "en encaisser". Il y a eu des cas où l'intervention du prêtre a vraiment sauvé la vie de certains! Auparavant, la grande cohesion des Saracatsans leur permettait de se défendre contre les zagorites qui se soutenaient en tant que membres d'une même communauté. Aujourd'hui, cet état de choses bipolaire s'est rompu, car ni les uns ni les autres ne présentent plus l'image de deux communautés unitaires entre lesquelles il n'y a aucun point comun. La situation sociale et économique des membres de ces deux communautés, ainsi que l'existence d'une première génération de Saracatsans sédentarisés qui considèrent ces villages comme leur vrai pays d'origine, pousse ces derniers à se considérer comme les habitants légitimes, puisque les zagorites ont abandonné le village.

On doit citer aussi l'amitié qui réunit les jeunes; fait caractéristique, on voit les jeunes saracatsanes danser des danses typiques des zagorites.

LES NOMS DU SEXE DANS LE FOLKLORE ROUMAIN

Constantin Eretescu

La lecture des collections de folklore roumain donne souvent l'impression de consommer des plats diététiques sans saveur. L'absence de toute notion "vulgaire", de toute situation "indécente", pousse le lecteur à se demander si le paysan roumain chante et danse à chaque fois qu'il parle. Des "trivialités" se sont glissées le long des années dans les recueils folkloriques publiés en Roumanie. Ainsi, par exemple, celle noyée dans un recueil massif fait et publié au début du siècle par Gr. Tocilescu:

Mărită-mă, maica mea,	Marie-moi, maman,
C-a mea-i mare ca ş-a ta;	La mienne est grande comme la tienne;
Şi de-o punem la măsură	Et si on les compare
A mea-i mai mare la gură.	La mienne a la bouche plus grande.

Le texte fut reproduit quelques décennies plus tard par I. Diaconu pour montrer comment il ne faut pas recueillir le folklore. En plein vingtième siècle, la plupart des folkloristes roumains continuaient à professer des théories romantiques sur la culture populaire. Ces théories excluent le droit d'exister à toute réalité non romantique, geste ou parole. Le slogan "les obscénités ne font pas partie du folklore" s'est imposé et s'est consolidé. Pour cette raison ces textes sont plutôt rares. Quelques-uns ont été récuillis surtout après la fin de la deuxième guerre mondiale. La "jeune" génération d'anthropologues a ignoré les conseils de ceux qui les ont précédé élargissant le domaine de leur recherche avec un compartiment non négligeable.

Quelques textes ont même été publiés mais la plupart sont restés en manuscrit ou dans les archives de l'Institut d'Ethnologie et de Dialectologie de Bucarest. Ayant eu personnellement la curiosité de parcourir tous les domaines de la littérature populaire roumaine, publiée ou inédite, j'ai groupé des textes surprenants concernant les noms des organes sexuels et les expressions qui désignent les relations sexuelles.

Je dois préciser que ce recueil n'épuise pas le domaine de la "pornographie" populaire. Aux chansons et aux vers satiriques improvisés compris dans cet article doivent être ajoutés la large catégorie des anecdotes à sujet érotique et toute la gamme de chansons cérémonielles de mariage (la chanson de la poule surtout). Si on sait que ces catégories de la littérature orale sont encore vivantes dans les villages roumains, on peut aussi apprécier l'importance d'une réalité systématiquement ignorée.

Les textes sont publiés en deux versions, roumaine et française. Malgré mon effort, les vers (souvent intraductibles) perdent leur saveur; il est difficile au lecteur qui parcourt le texte français seulement de saisir l'humour, la poésie, le talent qu'ils contiennent.

FAIRE L'AMOUR (A FACE DRAGOSTE)

Le verbe qui désigne cette action est "a fute", du latin "futuere".

1) Fute fata cum o vezi	Baise la fille dès que tu la vois
N-o làsa sà-mbàtrîneascà	Ne la laisse pas vieillir
Cà face la chità iascà.	Sinon l'amadou pousse à son vagin.
2) Futu-ţ lele pechecu,	Je baiserai ma belle ton bout d'étoffe
Sara pà-ntunerecu	Le soir, dans le noir
Şi cel negru şi cel sur	Et celui noir et celui gris
Veveriţa ghingà cur.	Ecureuil près du cu.
3) Asta-i fata, fut-o tata,	Voila la fille, que son père la baise,
Ghe nu tata, încà ieu,	Mais pas son père, mais moi,
Ghe nu ieu, un-fra-ghe-a-mneu	Mais pas moi, mon frère
Cà-i mai mare-n ciocîlteu.	Qui a un pénis plus grand.

Voir aussi les numéros 43 et 46.

D'autres verbes, expressions ou locutions peuvent désigner la même action. Fréquemment, dans les cas où le verbe de base est remplacé par un autre, le sens résulte soit du contexte, par une répétition synonimique, soit par association avec une expression utilisée habituellement dans ce but. Le procédé permet l'inclusion d'un grand nombre de verbes dans le sphère sémantique du verbe "a fute". Les exemples sont convaincants:

4)	Haida, mîndrà la pàrîu, Sà-ţ aşchern laibàru mnieu, Sà che pun cu faţa-n sus Sà-ţi aràt un pui ghe urs. Tu sà numeri stelele Ieu sà dau cu şelele.	Viens ma belle à la rivière, Que je mette mon gilet par terre, Que je t'y mette sur le dos Que je montre un ourson. Tu compteras les étoiles, Je pousserai des reins.
5)	.... Ie mà cheamà sà-i descînt Sà-i descînt de fàcàturà Sà-i bag puţa -n crepàturà.	.... Elle m'appele faire des incantations Délier les charmes Lui mettre le pénis dans la crevasse.
6)	Am sà te spun la mama Cà mi-ai spart panavama(?) Şi eu la càpitanú Cà mi-ai belit ciocanu.	Je dirai à maman . Tu as cass ma panorame. Et moi je dirai à mon capitaine Que tu as abimé mon marteau. ....
7)	Mîndra cu opregu niegru Toatà noaptea belia iedu.	La belle à la jupe noire Toute la nuit écorchait le biquet.
8)	Aşa bàtrînà cum ieşti De searà sà te gàteşti Sà-ţi dau mielu sà-l beleşti.	Même si tu es vieille Dès le soir prépare-toi Je te donnerai l'agneau à écorcher.
9)	Aoleo, Matei, Matei, Io bolnavà şi tu cei; Ieu bolnava de màsea Şi tu-mpingi în burta mea.	Ah, Mathieu, Mathieu, Moi malade, et tu demandes; Moi avec une rage de dents Et toi tu pousses dans mon ventre.

10)	Cînd ieram şi nu iubeam	Lorsque je n'aimais pas
	Undi mà culcam, dormiam;	Là où je couchais, je dormais;
	Dar acu di cînd iubesc	Mais depuis que j'aime
	Nu po' sà mà hodinesc	Je ne peux plus me reposer
	Toatà noaptea mà ciordesc.	Toute la nuit je fais l'amour.

(A ciordi signifie dans le langage courant voler).

11)	De la noi a treia casà	Trois maisons plus loin que chez nous
	O fatà-i croitoreasà	Il y a une fille couturière
	Şi tot satu la ea coasà	Et tout le village chez elle coud
	Şi coasà sàraca fatà	Et elle coud la pauvre fille,
	Cà maşina nu-i stricatà;	Car sa machine (à coudre) marche bien;
	O vin't flàcài din alt sat	Des jeunes gens d'un autre village
	Şi maşina i-a stricat.	Sont venus et ont abimé sa machine.

L'expression "étamer la casserole"("a cositori tigaia") provient peut-être du folklore tsigane, car ce sont eux qui d'habitude exercent la profession d'étamer des casseroles. On peut ajouter les expressions "frotter - à quelqu'un - la casserole"("a freca - cuiva - tingirea"), "casser - à quelqu'un - sa petite casserole ("a sparge - cuiva- tigàiţa"), "serrer - à quelqu'un - l'écrou" ("a strînge - cuiva - piuliţa"), "visser la casserole" (a şuruba tigaia").

12)	M-a trimes coana Aglaia	Dame Aglaïa m'a appelé
	Ca sà-i şurubez tigaia	Pour visser sa casserole
	Şi mi-a dat un franc mai mult	Elle m'a donné un franc en plus
	Ca s-o costoresc pîn'la fund.	Pour l'étamer jusqu'au fond.

Donner (a da) avec le sens de frapper (a lovi):

13)	Stà fata de protopop	La fille du protopope
	Şi se roagà de un nod;	Prie pour un noeud;
	- Nodule sà nu dai tare	- Noeud, ne frappe pas fort
	C-am o bubà-ntre picioare.	Car j'ai un boutton entre les jambes.

14)	Mà dusei a hàituí	Je suis allé chasser
	Pe sub poalele mîndrii.	Sous le jupon de la belle.
	Cîn'fusei pà la jenunche	Lorsque j'arrivais aux genoux
	Şi vàzui un pui de vulpe	Et je voyais un petit renard
	Şi i-am dat cu puşca-n frunte.	Je l'ai frappé avec le fusil au front.

15) Pentr-un blidişel de caş
Toatà noaptea-mi dai în craci;
Pentru un sfîrtel de brînzà
Toatà noaptea-mi dai în rînzà.

Pour une terrine de fromageon
Toute la nuit tu cognes mes jambes
Pour un peu de fromage
Toute la nuit tu presses ma panse.

16) -Zgîndàrici mà cheamà, lele.
-De te cheamà Zgîndàrici
Vin la ţaţa ....
....
Bate doua cionànele
Şi dai bine la odàiţà.

-J' mappele attiseur.
-Si tu t'appeles attiseur
Viens ici...................
....
Cogne avec deux petits marteaux
Et frappe bien la chambrette.

17) Lelea albà peste tot
Are-o pricinà într-un loc;
De mi-ar da pricina mie
N-ar mai fi nici o mînie.

La belle blanche partout
A une question quelque part;
Si elle me faisait cadeau cette question
Il n'y aurait plus de colère.

"A da(cuiva)pricina"; dans cette expression "a da" (donner) signifie faire cadeau; "pricina" (le motif, la question) est utilisé dans le sens d'un élément discordant, qui se distingue de ce qui a été auparavant.

18) -Freacà-mà, bade Ioane!
-Nu te pot freca de foame.
Pune-o barabulà-n foc
Şi te frec acuş,pe loc.

-Frotte-moi, monsieur Jean!
-Je ne peux pas frotter car j'ai faim.
Donne-moi une pomme de terre à manger
Et je te frotte tout de suite.

19) Şi-ntr-o zi o coconiţà
M-a rugat cu stàruinţà
Sà-i frec şi ei tingirea
Cà-i prinsese ruginea.

Un bon jour une petite dame
Demande avec insistance
Lui frotter la casserole
Car elle est rouillée.

20) Culcatà după horn
Cu picioarele-ntr-o parte
Şi-o dat drumu la cetate.
Cetatea s-o deschis
Sà tràiascà cel ce-o-mpins.

Couchée derrière la cheminée
Les jambes d'un côté
Elle a ouvert la cité.
La cité s'est ouverte
Vive celui qui a poussé.

Pousser (quelqu'un) dans le ventre (voir plus haut, le nr.9).

21) Fata protopopului
Stà în capu podului
Şi sà-nchinà nodului.
Şi la zîuà sà jura
Cà nu mi l-a belit ea.

La fille du protopope
Assise dans le grenier
Se signe devant le noeud.
Et le jour elle jure
Qu'elle ne l'a pas retroussé.

22) De frumoasà e frumoasà
....
La gaurà nu mà lasà.

Il est vrai qu'elle est belle
....
Mais elle ne me laisse pas approcher le trou.

23)	....	....
	Scuturà-te bradule,	Secoue-toi, sapin,
	Ia-mà-n pulà Radule.	Baise-moi (prends-moi dans le pénis) Radu.
24)	....	....
	Haida s-o luàm de craşi	Viens la prendre par les jambes
	Sà nie facà şî colaşi.	Qu'elle nous fasse des gimblettes.
25)	Hai leleo printre vîlcele	Viens ma belle dans les collines
	S-a fàcut moarà de pele;	Car on a fait un moulin pour (moudre)
	Şi ce moarà minunatà	Et quel moulin merveilleux la peau
	Macinà şi-n pat culcatà.	Il moud même couché au lit.
	La ea boabe sà nu duci	Ne lui porte pas des grains
	Cà macinà numa drugi	Car il moud seulement des barres,
	Macinà stiuleti de pele	Il moud des épis en peau
	Toarnà-n coş fàrà izmene.	Et met (la farine)dans le panier sans culottes.

(En roumain, le moulin est du genre féminin).

26)	Nu sàri, lele,-aşa sus,	Ne saute pas, belle, aussi haut,
	Cà-i pchica-nta tare fus	Car tu tomberas dans le fuseau
	Şi fusu o fi de pchiele	Et le fuseau sera en peau
	Şi te-a vàtàma la şele.	Et te fera mal aux reins.
27)	Mere domn a hiţài	Monsieur va à la chasse
	Pe marginea rochii	Sur les bords d'une robe
	Şi-o gàsit vulpea culcatà	Il trouve un renard couché
	Şi-a puşcato dintr-odatà.	Et le fusille d'un seul coup.
23)	Na, na, na şi na, na, na,	Tiens et tiens,
	Lasà-mà sà pun mîna	Laisse-moi mettre la main
	La làdiţa cu lîna,	Au coffre plein de laine
	Sà mà-nvàţ a scàrmàna.	Pour apprendre à drousser.
29)	M-o chemat lelea Catrina,	Catherine m'a appelé
	Bine-o mai fàcut,	Comme elle a bien fait,
	Imi fàcea din deal cu mîna	Elle faisait de loin des signes
	Ca sà vin sà-i scarmàn lîna.	Pour que je vienne drousser sa laine.
30)	Ciufule, mînca-te-ar boala,	Houppe, toi maudit,
	La ce-ai spart la lelea oala?	Pourquoi as-tu cassé le pot de la fille?
31)	Cîn-sà plîngea coana Miţa	Lorsque Miţa se lamentait
	Cà i s-a spart tigàiţa	Qu'on lui a cassé la petite casserole
	Şi umbla cu ea prin sat	Et courrait avec elle par le village
	Ca s-o dea la reparat.	Pour la réparer.
32)	Foaie verde fir de prun	Verte feuille, feuille de prunier,
	In noaptea de Moş Ajun	La nuit avant Noël

	Mi s-a rupt càruţa-n drum	Mon chariot s'est cassé en route
	....	....
	Ş-am sà chem fieràriţa	J'appelerai la forgeronne
	Sà strîngà piuliţa,	Serrer le vis.
	Piulita de argint.	Le vis en argent.
33)	Rîureana (x) ce-a pàţit?	Qu'est-ce qu'il lui est arrivé?
	S-a tàiat într-un cuţit	Elle s'est coupée avec un couteau
	Şi cuţitu-i oţelit	Et le couteau est aciéré
	S-o tàiat de s-o topit.	Elle s'est coupée, elle a fondu.
	Şi cuţitu-o fost de piele	Mais le couteau était en peau
	Ş-o intrat pînà-n pràsele.	Il a pénétré jusqu'au manche.
34)	La un capàt de ogor	A un bout d'une parcelle
	M-am tàiat într-un cosor	Je me suis coupé avec une serpe
	Şi cosoru-a fost tàios	La serpe étant aiguisée
	Şi m-am tàiat pîn'la os.	Je me suis coupé jusqu'à l'os.

(La serpe, en roumain, est du genre masculin).

35)	Ridicà soro picioru,	Lève la jambe, ma belle,
	Sà te tàlui cu piştolu.	Que je te vise avec le pistolet.

(La traduction du verbe "a tàlui" n'est pas sure).

36)	-Ce faci moşule-n pàràu?	-Que fais-tu vieux près de la rivière?
	-Ia, trag baba de geabàu.	-Voilà, je rabote la vieille.

La traduction du mot "geabàu" (gealàu?) n'est pas sure. Le mot gealàu signifiait par le passé rabot; "a trage pe gealàu" peut être traduit par raboter, polisser. Il est clair que l'informateur ne connaissait plus le sens de l'expression car "a trage pe geabàu" ne signifie rien. Le sens est bien conservé dans le texte suivant:

37)	-Şe faş moşule-m paràu?	-Que fais-tu vieux à la rivière?
	-Ia trag baba pe gialàu.	-Voilà, je rabote la vieille.
	-Moşule, mà duc si eu.	-Attends, je viens aussi.
	-Nu te-aducà Dumnezeu,	-Ne viens pas
	Cà sà gealuieşte greu,	Car on rabote difficilement,
	Cà gealàu-i spart cu sula	Car le rabot est parcé par le poinçon,
	Şi eu gealuies 'cu pula.	Et moi je rabote avec le pénis.
38)	Hai mîndrà cu mine-n deal	Viens ma belle sur la colline,
	Sà tocmim airoplan;	Faire (ensemble) un avion;
	Airoplan cu patru roate	Avion à quatre roues,
	Numai în genunchi şi-n coate.	Les genoux et les coudes.

X "Rîureana", le nom d'une danse accompagnée par des vers satiriques.

39) Pi la noi pi la Bràteşti — Chez nous à Bràteşti
Umblà puţa dupà peşti, — Le pénis cherche des poissons,
Haia dupà raci domneşti. — Celle-là (?) cherche des écrevisses royales.

"Chercher des écrevisses royales ": écrevisses royales, syntagme inconnue au dictionnaire de la langue roumaine (Dicţionarul Limbii Române; Tom. IX, la lettre R, Bucarest, 1975, le mot "rac"). Ecrevisse royale pourrait signifier une écrevisse particulièrement grande.

40) Leliţa înzurzunata — La belle toute parée
Cu plosca di cur legatî. — Une gourde fixée au cu
Cine naiba ţi-o ştiut — Qui diable pouvait savoir
Cà tî-i plosca de vîndut. — Que la gourde était à vendre?

"Vendre la gourde" a le sens de faire l'amour contre de l'argent.

Les textes présentés plus haut décrivent un amour qui ne connaît pas les perversités. Les textes qui suggèrent des expériences sexuelles sortant de latradition (voir plus bas les nr. 80 et 84) sont très rares. Dans leur vie sexuelle, les paysans roumains connaissent et pratiquent toutes les modalités de l'acte sexuel. Faire l'amour autrement que de manière "traditionnelle" n'est considéré ni honteux, ni anormal. Et pourtant le folklore ne fournit pas d'indication concernant cette réalité; peut-être les raffinements amoureux sont le fait des générations adultes, tandis que les créateurs et les colporteurs de ce type de folklore sont surtout les jeunes gens. D'ailleurs, la meilleure occasion pour crier ces vers est la danse dominicale des jeuns gens. Les hommes mariés n'ont accès à ces danses qu'occasionnellement.

LES NOMS DES ORGANES GENITAUX

L'ORGANE GENITAL FEMININ.

Le mot qui désigne l'organe génital féminin est "pizdà" (régional "pchizdà", "chizdà").

41) Cîtu-i lumea şi ţara	Nulle part dans le monde
Nu-i cătană ca pula	Il n'y a un soldat comme le pénis
....	....
Şi cetate ca pizda.	Ni une cité comme le vagin.

(Voir aussi les nr. 49, 50, 51, 52, 59, 74, 84, 86).

Parfois, dans le milieu paysan, l'organe sexuel féminin peut être désigné aussi par le mot "puţă", le même qui désigne l'organe masculin.

42) Cîtu-i mîndra de micuţă	Si petite que soit la belle
Tătă numai cur şi puţă.	Elle est toute un cu, un sexe.

(Voir aussi les nr. 39, 45, 76).

Le mot "puţă" arrive ainsi a désigner les organes sexuels en général, également féminins et masculins. Mais, lorsque ce mot désigne les organes génitaux féminins, il s'agit d'un organe sexuel de petites dimensions ou jeune se différenciant ainsi du mot-standard.

Un nombre impressionnant d'autres mots peut aussi désigner les organes génitaux féminins; ils sont présentés dans une classification qui va du simple au complexe.

I. Inanimé.

1) Dimensions.

a) Petite.

"Bubă" (bouton); voir le nr. 13.

"Buză" (lèvre)

43) Usturoi cu şasă frunză	Ail au six feuilles
Lelea are şasă buză;	La belle a six lèvres;
Două fuţ, două săruţ,	Deux je baise et deux j'embrasse,
Două-ţ bati coaiele	Deux frappent tes couilles
Ca berbecii coarnele.	Comme les béliers avec les cornes.

"Casa pulii" (la maison du pénis).

44) Ridică piciorul, lele,	Lève ta jambe ma belle
Să văd casa pulei mele.	Apercevoir la maison de mon pénis.

"Crepătură" (crevasse)

45) U, iu, iu, mireasă noau'	U, iu, iu, mariée nouvelle
Crăpe-ţi-se puţa-n două.	Que ton vagin se fende en deux.

Adà oala cu untura
Sà unjem la mire pula,
La mireasà crepàtura.

Apporte le pot au saindoux
Oindre le pénis du marié
A la mariée la crevasse.

(Voir aussi le nr. 5).

"làdiţa cu lîna" (le coffret à la laine); voir le nr. 28

"odàiţà" (chambrette); voir le nr. 16.

"petec (de negreatà)" (lambeau - de noirceur-).

46)Futu-ţi lele petecu,
Noaptea pe-ntunerecu;
Şi cel negru şi cel sur,
Şi veriga d-îngà cur.

Je baise ma belle ton lambeau
La nuit dans le noir
Et celui noir, et celui gris,
Et le verrou près du cu.

(Voir aussi le nr. 2).

47) Fà, leliţà precupeaţà,
Ce te ţii aşa màreaţà,
Pentr-un petec de negreatà?
Am şi eu un fàcàleţ,
Nu mà ţin aşa màreţ.

Toi marchande,
Pourquoi est-tu si fière
Pour un lambeau de noirceur?
Moi j'ai une queue de bois
Mais je ne suis pas tellement dédaigneux.

(Fàcàleţ - queue de bois pour remuer la polenta)

b) Grande.

"Bràila" (vieille ville roumaine, port sur le Danube)

48) La Constanţa, la Mamaia,
Unde-şi fac fetele baia
Fusta li se-nvîrte roatà,
Bràila se vede toatà.

A Constanţa, à Mamaia,
Où se baignent les filles
Leur jupe tourne en rond
On voit toute leur Bràila (vagin).

"Càldare" (chaudron).

49)Fata popii Daria
Ni sà dà cu sania,
I sà vedi vraghia.
Fata popii cei mai mare
Ii chizda cît o càldare.
Fata popii cei mai micà
I-i chizda cît o ulcicà.

La fille du pope Daria
Glisse sur le traineau
Et on voit son moineau.
La fille aînée du pope
A le vagin comme un chaudron.
La cadette du pope
A le vagin comme un petit pot.

"Ca gura sobei" (comme la bouche du poêle)

50)Mîndra de la Vadu Dobrii
Cà-i pizda ca gura sobii.
....

La belle de Vadu Dobrii
A le vagin comme la bouche du poêle.

"Hotar" (frontière, mais aussi territoire du village).

51)	De ţ-î pula cît un par, Pchizda mea-i cît un hotar.	Si tor pénis est comme un poteau Mon vagin égale le territoire villageois.

"Mai" (battoir pour le linge en forme de pelle).

52)	Dà-mà mamà de mà dai Cà mi-e pchizda cît un mai.	Marie-moi, maman, si tu le veux, Car j'ai un vagin comme le battoir.

"Ulcicà" (petit pot en terre).

53)	-Ce ai lele-ntre picioare? -O ulcicà cu unsoare.	-Qu'as-tu ma belle entre les jambes? -Un petit pot rempli de graisse.

(Voir aussi le nr. 49).

2) Forme.

"Chità" (bouquet de fleurs).

54)	Jos, jos, jos, sulà bàtrînà, Cà la baba-i chita bunà.	Bas, bas, bas, vieux pénis, Car la vieille a un bon bouquet.

(Voir aussi le nr. 1).

"Gaurà" (trou);voir le nr. 22.

"Minje" (ballon à jouer).

55)	Şi-o atinje pà la minje Pà din jos de mni sà-ncinge.	Et il la touche (baise) au ballon, Vers le bas, si elle s'enflamme.

"Oalà" (pot); voir le nr. 30.

"Ploscà" (gourde en bois ou en métal, de forme arrondie et plate, qui sert à garder les boissons); voir le nr. 40.

Verigà" (verrou); voir le nr. 46.

3) Mobilité.

"Maşinà de cusut" (machine à coudre); voir le nr. 11.

"Motor" (moteur).

56)	.... Ridicà lele piciorul Sà vedem ce-are motorul.	.... Lève ma belle ta jambe Examiner le défaut du moteur.

"Ţîndàricà" (Pinocchio).

57) Dà-i, dà-i, dà-i, cà bine-i dai, Bunà raspuşoarà (?) ai, Nici mai mare, nici mai micà, Numai pe-a mea Ţîndàricà.	Vas,vas,vas,car tu vas bien, Ton pénis est bon, Ni trop grand, ni trop petit, Bon pour mon Pinocchio.

4) Pilosité.

"Lînà" (laine); voir le nr. 20.

"Şişcà creaţà" (peut-être le mot "şişcà" signifie une mèche de cheveux laissé sur le front, chez les hommes commes chez les animaux; voir le Dictionarul Limbii Române, tome XI, 1-ère partie, pag.111, colonne 2).

58) Vine nana de la rîu Sufulcatà pîn-la brîu; Eu o-ntreb de sànàtate, Ea-mi aratà şişca creaţà.	Le belle vient de la rivière La robe relevée jusqu'à la ceinture; Je lui dis "comment vas-tu?" Elle me montre une mèche frisée.

5) Dimension + Forme.

"Cetate" (cité): voir les nr. 20 et 41.

"Pahar" (verre à boire).

59) Fata lui popa Tàtaru Are-o pizdà ca paharu.	La fille du pope Tàtaru A le vagin comme un verre à boire.

Cette comparaison incorpore probablement une connotation supplémentaire, la propreté; en effet, en roumain il y a l'expression "propre comme un verre à boire", généralement connue.

6) Dimension + Forme + Couleur.

"Pàtlàgicà" ("pàtlàgicà roşie" désigne une tomate; "pàtlàgicà vînàtà" désigne une aubergine).

60) De m-ai pune tot aşa Vai de pàtlàgica mea.	Si tu me mettras toujours ainsi, Je plains ma tomate.

"Vişinà" (griotte).

61) Leli, nu ti legàna, Cà ţi-a chica vişina	Toi belle ne te balance pas, Car ta griotte tombera

Ş-ài càlca-o	Et tu marcheras dessus
Ş-ài strica-o	Et tu l'abimeras
Ş-ài càde ş-ai càuta-o!	Et tu tomberas et tu la soigneras.

"Tigàiţà" (petite casserole), "tigaie" (casserole), "tingire" (casserole en cuivre); voir les nr. 12, 19 et 31.

7) Dimension + Mobilité.

"Moarà" (moulin); voir le nr. 25.

II. Animé.

Dimension + Forme + Couleur + Mobilité. Connotation supplémentaires, Pilosité + Température + Autonomie + Délicatesse.

a) Noms d'oiseaux.

"Gàinà" -neagrà (poule - noire).

62) Vine lelea de la moarà	La belle revient du moulin
C-o gàinà neagrà-n poalà.	Une poule noire dans la basque de sa jupe.

"Pàsàricà cucuiatà" (oiseau huppé).

63) Pàsàricà cucuiatà	Oiseau huppé
Şade-n càmarà-ncuiatà.	Enfermé dans un cellier.
Adà cheia s-o descui,	Porte la clé pour que je l'ouvre,
Sà pun mîna la cucui.	Et que je mette la main sur la bosse.

"Rînducinà" (hirondelle).

64) Veronica lui Grigore	La Véronique de Grégoire
S-o suit în podu morii	Est montée dans le grenier du moulin
Şi-o ridicat puştorica(?)	Elle a relevé sa jupe (?)
Şi s-o vàzut rîndunica.	Et on a vu l'hirondelle.

b) Noms d'animaux.

"Bursuc" (blaireau).

65) Are baba, ce sà zic,	La vieille, comment dirais-je,
Are baba un bursuc,	La vieille a un blaireau,
Dupà dînsul mà usuc.	J'ai envie de lui.

"Cîrlan" (agneau sevré, poulain).

66) Pà picioru lelii-n sus Este un cîrlan netuns.	Sur la jambe de la belle, très haut, Il y a un agneau dont le poil n'a pas été coupé.

"Dihor" (putois).

67) Astà mîndrà joacà bine Cu dihoru càtrà mine.	La belle danse bien Le putois tourné vers moi.

"Iepuroaie" (le féminin du mot "iepure" - lièvre).

68) Şi pe asta làtine (?) Sà-ţi aràt un iepure, Şi pe asta làtinoaie (?) Sà-ţi aràt o iepuroaie.	Et de ce côté Je te montrerai un lièvre, Et de cet autre côté Je te montrerai "une" lièvre.

(Làtine et làtinoaie ont probablement le sens de côté d'un objet).

"Miţişor" (chaton).

69) Pe picioru' lelii-n sus Este-un miţişor netuns. Miţişorul leli-i creţ, Dorul badii, lungàreţ.	Si on remonte la jambe de la belle On trouve un chaton poilu. Le chaton de la belle est crépu, L'envie du garçon est longue.

"Pui de veveriţà" (écureuil enfant).

70) La lelea sub cràtinţà Este-un pui de veveriţà.	Sous la jupe de la belle Il y a le petit d'un écureuil.

(Voir aussi le nr.2).
"Vulpe" (renard); voir les nr. 14 et 27.

III. Concepts.

Parfois l'organe sexuel de la femme est désigné par une notion abstraite, probablement pour éviter le terme vulgaire.

"Chestia" (la question).

71) Suflà vîntul poalile, I sà vàd picioarîle. Suflà vîntul trestia, I sà vede chestia.	Le vent relève les jupons, On aperçoit ses jambes. Le vent souffle dans les roseaux, On voit sa question.

"Pricinà" (motif, cause); voir le nr. 17.

IV. TERMES AU SENS INCONNU.

"Ceşîla".

72) Ia te uità la bàtrîna	Regarde la vieille
Cum îi zgîltîie ceşîla.	Comme elle agite sa ceşîla.

"Panavama"(peut-être "panorama", du français panorame); voir plus haut le nr. 6

"Sîncàlàu".

73) Mà pusà dracu biràu	Le diable m'a mis gardien
La mîndra la sîncàlàu;	Au sîncàlàu de la belle;
Mà pusà dracu jurat	Le diable m'a nommé témoin
La mîndruliţa la pat.	Dans le lit de la belle.

"Şebace".

74) Cît îi lumea şi ţara	Nulle part dans le monde
Nu-i şebace ca pizda	Il n'y a şebace comme le vagin
Şi càtanà ca pula.	Ni soldat comme le pénis.

Excepté les organes sexuels, peu d'autres parties du corps sont comprises dans ces vers. Accidentellement, on remaque une poitrine pendante:

75) Fechele ghin satu nost	Les filles de notre village
Sà màrità şi pà post	Se marient même pendant le jeûne
Cu mazàre şi cu moare	Avec des petits pois et du chou aigre,
Şi cu ţîţa-ntre picioare.	Avec le sein qui pend entre les jambes.

Ou encore, on remarque le clitoris trop grand:

76) Şeghe fata pà ciubàr	La fille est assise sur un baquet
Şi puţa îi soarbe zàr.	Et son petit pénis boit du petit lait.

Voir aussi le nr. 63.

LES ORGANES SEXUELS MASCULINS.

La dénomination commune pour l'organe sexuel masculin est pulà. (Voir les nr. 23, 37, 41, 44, 45, 51, 74, 84 et 87). Avec une nuance affective on utilise dans le milieu rural le synonime de puţà.Dans le milieu urbain ce nom désigne plutôt l'organe sexuel des personnes qui

ne sont pas encore adultes. Lorsque le terme s'applique à un adulte, il a un sens diminutif et dépréciatif.

77) Dar la noi la ieşti sàraci — Mais chez nous les pauvres
Esà puţa prin nàdragi. — Le pénis sort du pantalon.

Voir aussi le nr. 5.

Un nombre appréciable d'autres dénominations sont utilisées pour désigner l'organe sexuel masculin; mais, ces dénominations ne sont pas tout aussi riches que celles désignant l'organe sexuel féminin. Cette disparité pourrait suggérer que l'oeuvre lyrique en rapport avec la sexualité est créée plutôt dans le milieu masculin. Nous suivons ici le même ordre de présentation utilisé plus haut/

I. Inanimé.

1) Dimensions.

a) Petit.

"Nod" (noeud); voir les nr. 13 et 21.

"Piuliţà" (mortier); voir le nr. 32.

"Ţuţulicà" (nom propre crée spécialement, qui désigne quelque chose de petit e,vers lequel on a de l'affection).

78) Ţuţulicà dintre craci — Ţuţulicà entre les jambes
Nu te-aj da pe douà vaci, — Je ne la changerai ni pour deux vaches
Cà vacile mor de boalà — Car les vaches tombent malades et meurent
Ţuţulica mni se scoalà. — Mais ma ţuţulica se dresse.

Le mot "scoalà" peut se traduire et par "se lève" et par "se dresse".

b) Grand (qui inclut aussi la forme)

"Ciocan" (marteau); voir le nr. 6.

"Ciocîlteu" (bec); voir le nr. 3.

"Ciomag" (gourdin).

79) A intrat càţeaua-n moarà, — La chienne est entrée dans le moulin
Limpa, limpa, la postavà. — Tout doucement vers la huche.
Moraru sà deşteptarà — Le meunier s'est réveillé
Puse mîna p-un ciomag — Il mit la main sur un gourdin
Incepu a-i da o datà — Et commença à lui donner (frapper)
.... — ....

"Clarnet" (clarinette).

80) M-aş màrita cu mîndru — J'épouserai ce bel homme
Cà-mi pune clarnetu-n cur. — Car il met la clarinette dans le cu.

"Cosor") serpe); voir le nr. 34.

"Cuţit" (couteau); voir le nr. 33.

"Drug" (barre); voir le nr. 25.

"Fàcàleţ" (queue de bois pour remuer la polenta); voir le nr.47.

"Fus" (fuseau); voir le nr. 26.

81)	....
Moşule te-aş întreba,	Vieux, je te le demande,
Fusu mai poate ceva?	Le fuseau marche encore?
....	....

"Harac" 'échalas).

82) A intrat càţeaua-n vie	La chienne est entré dans le vignoble
Sà mànînce razachie.	Manger des raisins.
Vieru sà deşteptarà	Le vigneron s'est réveillé
Puse mîna p-un harac	Mit la main sur l'échalas
Incepurà-a-i da o datà	Et commença à lui donner
....	....

"Lunga" (la longue).

83) -Nu-mi trebuie punga ta,	Ce n'est pas ta bourse qu'il me faut,
Mie lunga-m trebuia.	C'est ta longue.

"Maţ umflat" (intestin gonflé).

84) Plecà pizda pe pàrîu.	Le vagin se promène à la rivière.
Pula dzise; mierg şi eu;	Le pénis dit; je viens aussi;
- Mierj la boalà, maţ umflat,	-Va au diable, intentin gonflé,
Io ce-nghit nerumegat.	Je t'avale sans mâcher.

"Par" (poteau, pieu); voir le nr. 51.

"Pàpuşoi" (épi de maïs).

85) Fetele de la Novaci	Les filles de Novaci
Nu sînt fete, ci sînt draci;	Sont des diables, pas des filles;
Bagà mîna în nàdragi;	Elles mettent la main dans le pantalon
Parcà bagà dupà raci	Comme si elles cherchaient des écrevisses
Şi scot d-un pàpuşoi	Et elles sortent un épi de maïs
Cu ochii ca de ràţoi.	Avec des yeux de canard.

"Pele" (peau).

86) Frunzà verde de omidà — Verte feuille, et une chenille,
S-o bàgat o pele -n pizdà. — Une peau est entrée dans le vagin.

"Pistol" (pistolet); voir le nr. 35.

"Puşcà" (fusil); voir le nr. 14.

"Ràspuşoarà" (petite râpe); le mot est un diminutif de "raşpà" râpe en acier, utilisée pour le travail du bois et des métaux moux. Voir le nr. 57.

"Sulà" (poinçon); voir le nr. 54.

"Ştiulete" (de pele) (épi - de peau); voir le nr. 25.

II. Animé.

Dimension + Forme + Mobilité. Connotations adjacentes, Pilosité + Vigueur + Délicatesse.

"Càranà" (soldat); voir les nr. 41 et 74.

"Coada lupului" (la queue du loup).

87) Cum îi pula nunului — Comme le pénis du parrain
Aşa-i coada lupului. — Est la queue du loup.

"Hulub" (pigeon).

88) Nu te uita, lele, hài, — N'hésite pas ma belle
Cà mi-s pantalonii ràì, — En voyant mes mauvais pantalons,
Da'te uità la izmene — Mais regarde plutôt mes culottes
Cum joacà hulubu-n iele. — Voir le pigeon qui bouge.

"Ied" (chevreau); voir le nr. 7.

"Iepure" (lièvre); voir le nr. 68.

"Miel" (agneau); voir le nr.8.

"Peşte" (poisson); voir le nr. 39.

"Raci domneşti" (écrevisses royales); voir le nr. 39.

"(pui de) urs" (ourson); voir le nr. 4.

III. Concepts.

"Dor" (nostalgie); voir le nr. 69.

IV. Substantifs formés par des onomatopées.

"Zdrîng-zdrîng"; le mot reproduit le bruit fait par un métal qui tombe sur un corps dur, ou par deux métaux qui s'entrechoquent.

89) Fata cînd de se mărită — La fille qui marie
Intîi la zdrîng-zdrîng se uită. — Regarde d'abord le zdrîng-zdrîng.

"Zgîndărici" (nom propre, apparenté auxverbes"a zgîndări", "a scormoni", "a rîcîi" - irriter, fouiller, gratter); on pourrait le traduire par "petit fouilleur"; voir le nr. 16.

L'organe sexuel masculin est le seul qui est cité dans ces vers; une seule fois, accidentellement (voir le nr. 43) on cite les testicules. De même, on cite une seule fois l'impuissance (voir le nr. 81). Ce fait mérite d'être sognalé car il apparaît dans un contexte d'une démonstration insistante de la puissance masculine.

Il est évident que, tandis que la sphère sémantique des génitaux féminins tourne autour des qualificatifs de rond, vivant, coloré, poilu, la sphère sémantique des noms génitaux masculins tourne autour des qualificatifs de dimension, force destructrice, vigueur. Le sentiment d'affection qui accompagne habituellement les noms des génitaux féminins, est remplacé par celui d'un détachement dédaigneux et fier. Les comparaisons poétiques deviennent des vraies définitions. Par exemple les vers

Cum îi pula nunului
Aşa-i coada lupului.

Le texte donne une définition de la queue du loup et non pas du pénis du parrain. La comparaison des deux termes est faite pour faciliter la compréhension du terme à définir. Le deuxième terme ne soulève aucun problème. Ce n'est pas le possesseur lui-même qui fait la comparaison dans ces vers, mais un autre, comme si cela était parfaitement connu.

X

Les organes sexuels de même que le vere "faire l'amour" peuvent être définis aussi de manière diffèrente. Ainsi, voila l'invitation de faire l'amour telle qu'elle est adressée dans le monde paysan:

Hai Màrie printre lunci,	Viens Marie dans la prairie,
Sà ne màsuràm de lungi,	Voir qui est le plus long,
Tu pe spate, eu pe brînci,	Toi à la renverse, moi à quatre pattes,
Tu sà numeri stelele,	Tu compteras les étoiles,
Eu ţie màrgelele.	Eu moi les perles de ton collier.

Voici l'étonnement devant les caprices de la fille:

Aoleo, Màrie, tu,	Aïe, Marie,
Cum asearà, ş-amu nu?	Pourquoi hier soir oui, et maintenant non?

L'argent dépensé avec les filles donne naissance à une remarque également triste et gaie:

Banii mei, banii mei,	Mes deniers, mes deniers,
La Mariţa-n budigài.	Dans les culottes de Mariette.

"Budigài",terme régional qui désigne les culottes (Transylvanie).

La confession en rapport avec la puissance masculine peut devenir l'objet d'un dialogue poétique:

-Toate-s bune, una-i rea:	Tout est bien, une chose va mal:
A din cioareci nu mai vrea.	Celle dedans les culottes ne veut plus.
-Toate-s rele, una-i bunà;	Tout va mal, une chose va bien:
A din cioareci merge strunà.	Celle dedans les culottes marche à merveille.

Mais avec ces derniers texte on quitte le domaine de l'objet nommé pour entrer dans celui de l'objet suggéré.

Notes.

AICED (Arhiva Institutului de Cercetàri Etnologice şi Dialectologice)
Les archives de l'Institut de recherches ethnologiques et dialectologiques de Bucarest.
FG Phonograme.
INF Information .
MG Magnétophone.

Parfois le nombre indiquant la source d'information est continué par des indications supplémentaires marquées par des chiffres arabes ou par des lettres. J'ai donné, à chaque fois que cela a été possible, la date à laquelle a été effectué le recueil et l'endroit (village, département).

1) AICED, Inf. 24759, 1961, Sadu, Sibiu.
2) AICED, Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
3) AICED, Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.

4) AICED, Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
5) AICED, Inf. 5340, 1950, Monor, Năsăud.
6) AICED, Inf. 5340, 1950, Monor, Năsăud.
7) AICED, FG 6399 b, 1938, Caransebeş, Caraş-Severin.
8) Tocilescu, Gr. Gr. Materialuri folcloristice, Bucarest, 1900, vol.I, deuxième partie, p. 962; Ohaba, Sibiu.
9) AICED, MG 2498 Rf, 1963, Cîmpulung, Argeş.
10) AICED, Inf 24658, 1938, Arbore, Suceava. Comme celui qui enregistrait l'information ne comprenait pas le verbe, l'informatrice a du le préciser; "Ca veut dire, vous comprenez, avec les garçons".
11) Balş Teodor, Pe un picior de plai, folclor poetic contemporan, Bucarest, 1957, p. 196.
12) AICED, Inf. 14856, 1954, Jugur, Argeş.
13) AICED, Inf. 15998, 1955, Slatina (Nucşoara), Argeş.
14) AICED, Inf. 30543, 1968, Surdeşti, Alba.
15) AICED, Inf. 24758, 1961, Sadu, Sibiu.
16) AICED, FG 6968 c, 1938, Sihlea, Buzău.
17) Tocilescu, Gr. Gr. Op. cit., p. 1452, Buhalniţa, Neamţ.
18) AICED, Inf. 24736, 1928, Botuş, Argeş.
19) AICED, Inf. 1404.
20) AICED, Inf. 24752, 1928, Botuş, Argeş.
21) AICED, FG 1450 c, 1936, Bucarest.
22) Tocilescu Gr. Gr. Op.cit., vol. I, première partie, p. 460, Roşiorii de Vede,Teleorman.
23) AICED, Inf. 5340, 1956, Monor, Năsăud.
24) Ursu N. Cîntece şi jocuri populare româneşti din Valea Almăjului Banat. 340 melodii cu texte, culese şi notate de... Préface par Sabin Drăgoi, Bucarest, 1958, pp. 215-216, Bozovici, Caraş-Severin.
25) AICED, Inf. 14449, 1953, Lunca (Ceamurlia de Jos), Tulcea.
26) AICED, Inf. 28354, 1969, Pria (Cizer), Sălaj.
27) AICED, MG 1844 k, 1960, Sîncel, Mureş.
28) AICED, Inf. 6045, Jugani, Iaşi.
29) AICED, Inf. 19455, 1958, Sadova, Suceava.
30) AICED, Inf. 19741, 1958, Pojorîta, Suceava.
31) AICED, MG 2498 Va, 1963, Cîmpulung, Argeş.
32) AICED, Inf. 24107, 1955, Clejani, Ilfov.
33) AICED, Inf. 19253, Sibiel, Sibiu.
34) AICED, Inf. 11722, Zmeu, Iaşi.
35) AICED, FG 1806 a, 1933, Peşteniţa, Hunedoara.
36) AICED, Inf. 6436, 1949, Hălăuceşti, Neamţ.
37) AICED, MG 3246 II i, 1967, Straja, Suceava.
38) AICED, Inf. 14856, 1954, Jugur, Argeş.
39) AICED, Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
40) Folclor Moldova, vol. II, p. 389, Muntenii de Sus, Vaslui.
41) AICED, Inf. 3058 F, 1935, Ţebea, Alba.
42) AICED, Inf. 11542, 1952, Meria, Hunedoara.

43) AICED, Inf. 27419, 1967, Oglinzi (Rîuceni), Neamţ.
44) AICED, Inf. 24746, 1928, Botuş, Argeş.
45) AICED, Inf. 3058 F, Ţebea, Alba.
46) Tocilescu, Gr. Gr., _Op. cit._, vol. I, deuxième partie, p. 1018, Celbor, Mureş.
47) _Idem_, p. 888, Sàceni, Teleorman.
48) AICED, Inf. 10095, 1951, Fereşti, Vaslui.
49) AICED, FG 15424 c, Basarabia, URSS.
50) AICED, FG 6399 b, Caransebeş, Caraş-Severin.
51) AICED, Inf. 6824, 1940, zona Beclean, Nàsàud.
52) AICED, Inf. 6824, 1940, zona Beclean, Nàsàud.
53) AICED, Inf. 12063, Tilişca, Sibiu.
54) AICED, Inf. 24759, 1961, Sadu, Sibiu.
55) AICED, MG 3863 II c, 1970, Preuţeasca (Vulcàu), Sàlaj.
56) AICED, FG 10551 a, 1949, Bucarest.
57) AICED, Inf. 1404.
58) AICED, FG 14671 d, 1922, Neràu, Timiş.
59) AICED, Inf. 6433, 1949, Hàlàuceşti, Neamţ.
60) AICED, Inf. 836 F, 1949, Cetàţuia, Bacàu.
61) _Folclor Moldova_, vol. II, p. 374, Tanacu, Vaslui.
62) AICED, Inf. 19203, 1954, Valea Seacà, Bacàu.
63) AICED, Inf. 19203 F, 1954, Valea Seacà, Bacàu.
64) AICED, Inf. 24746, 1928, Botuş, Argeş.
65) Pamfile Tudor, _Cîntece de ţarà_, édition parue sous les soins de Constantin Ciuchindel, Bucarest, 1960, p. 323.
66) AICED, Inf. 24880, 1961, Vulturu, Constanţa.
67) AICED, Inf. 27443, 1968, Giuleşti, Maramureş.
68) AICED, Inf. 3220, 1949, Rîşculiţa, Alba.
69) AICED, Inf. 24748, 1928, Botuş, Argeş.
70) AICED, Inf. 4833, Şanţ, Nàsàud.
71) AICED, Inf. 6723, 1940, Negreşti, Satu Mare.
72) AICED, Inf. 10149, 1950, Isverna, Mehedinţi.
73) Delapecica, _Poezii şi basme_, p. 133, Bodrogul Vechi, Arad.
74) AICED, Inf. 6869, 1936, Borlova, Caraş-Severin.
75) AICED, Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
76) AICED, Inf. 24756, 1949, Mogoş, Alba.
77) AICEDn Inf. 25922, 1962, Braniştea,Cluj.
78) AICED, MG 3715 I f, 1969, Sàcalu de Pàdure, Mureş.
79) AICED, Inf. 14889, 1954, Jugur, Argeş.
80) AICED, Inf. 143, 1950, Covàsinţ, Arad.
81) AICED, Inf. 15958, 1955, Slatina (Nucşoara), Argeş.
82) AICED, Inf. 14889, 1954, Jugur, Argeş.
83) AICED, Inf. 3604, 1935, Hotarele, Ilfov.
84) AICED, Inf. 6869, 1936, Borlova, Caraş-Severin.

85) Tocilescu, Gr. Gr., Op. cit., vol. I, première partie, p. 422, Novaci, Gorj.
86) AICED, Inf. 3058 F, 1935, Ţebea, Alba.
87) AICED, MG 285 i, 1953, Munteni, Neamţ.
88) AICED, Inf. 24659, 1938, Cojvana, Suceava.
89) AICED, Inf. 1404.

QUELQUES NOTES SUR LES FETES CONTEMPORAINES DES JUIFS D'ISTAMBOUL

Le Nouvel An (Rosh-haschana).

En hébreu, Rosh signifie "début" et Haschana "année"; le début de la nouvelle année. Les Juifs demandent la bénédiction de Dieu pour l'année qui vient en priant, en organisant la charité, en faisant des donations et en s'excusant auprès des personnes qu'on a offensé pendant l'année qui vient de finir. A ce moment , en septembre, les vacances d'été continuent. Une grande agitation est visible donc dans certaines résidences de vacances, bien plus que dans la ville où les Juifs sont dispersés. Il s'agit de quelques petites îles dont une bonne partie des habitents est juive. Le fait d'habiter une de ces îles m'a permis d'observer les préparatifs.

Dès le matin, les ménagères font faire leurs achats; il y a foule chez le poissonnier et chez le boucher. Tout le monde se souhaite bonne année. On voit partout des fleuristes; en effet, il y a la coutume d'envoyer des fleurs aux proches parents et aux amis, et les marchands de fleurs connaissent les jours de fête des Juifs et s'approvisionnent en conséquence. Durant la journée on nettoye la maison et on prépare le festin du soir.

Comme d'autres fêtes juives, Roch-Haschana débute la veille, après l'office; femmes, hommes, enfants, se rendent à la synagogue pour se retrouver avec les autres et partager la joie. Le Temple se remplit vite; ceux qui ne peuvent rentrer restent dans la cour discuter avec des amis, des parents. Les croyants sont vêtus de leurs meilleurs habits et parés de leurs plus beaux bijoux. Pour certains, hélas, c'est l'occasion d'attirer l'attention des autres avec leurs parures. L'at-

mosphère est animée, tout le monde se souhaite une heureuse Nouvelle Année (Shana Tovah).

Une fois l'office terminé en rentre chez soi où, si les femmes ne se sont pas rendues à la synagogue, elles attendent les hommes. Ce spor de fête réunit toute la famille; grands-parents, oncles, tantes, cousins. C'est aussi l'époque des départs et donc des séparations car ceux qui habitent d'autres pays rentrent chez eux après la fête. On peut par conséquent parler d'un dîner d'adieux.

La table est recouverte de la plus belle nappe, décorée avec des fleurs, des bougies. Les mets servis à la Rosh-Hashana sont caractéristiques. Leur contenu, leur forme, expriment un souhait pour l'année qui commence. Pour chaque fête on prépare la même nourriture, même si la façon de cuisiner diffère. Chez les Sepharades de Turquie le menu pour la Rosh-Hashana doit comporter: - du poisson servi entier, avec la tête, pour indiquer le désir d'aller de l'avant; - des carottes coupées en ronde-les, comme des pièces d'or; une marmelade faote de pommes, de raisins et de miel, afin de commencer et de continuer l'année en douceur; des fruits et des légumes, pour avoir une récolte abondante.

Le repas commence par la prière récitée par l'aîné de la famille, souvent le grand-père. Impatients, les enfants se font des clins d'oeil espérant que la prière finira au plus vite. On peut lire une partie seulement de la prière, mais chez les pratiquants on la lit en totalité.

Chacun boit une gorgée de vin et on commence le repas. On prend d'abord du mélange de fruits (ou bien de la confiture) mise sur un bout de pain. Dans certaines familles il y a la coutume de tremper un morceau de pomme dans du miel, pour commencer et continuer l'année en douceur. Les boulettes au poireau et la tarte aux aubergines sont des entrées typiquement Sepharades, que l'on prépare aussi pour la fête de Pesah. Deux plats qui ne manque-t jamais sur la table de Rosh-Hashana sont le poisson et le po-let rôti. Quant au dessert, il est composé de plusieurs sortes de sucreries. Une fois le repas terminé, on fait des voeux pour la nouvelle année.

Le second jour, le repas est servi mais n'a pas la même importance que la veille. Il est essentiellement consacré à la prière et à des dons (faits envers l'école juive, à l'orphélinat ou bien à l'asile des vieillards). Suivant la tradition, Dieu juge et décide de la destinée de chacun le jour de la Rosh-Hashana, mais le verdict final est donné à Yom Kipour. C'est pour cela que la période comprise entre les deux fêtes est dédiée aux prières, à la charité et à son propre examen. Ceci, dans l'espoir de recevoir un verdict positif.

Le jour du Grand Pardon.

Le dixième Tichri, anniversaire du jour où Dieu-est apparu à Moïse, on célèbre la fête du Kipour. On doit jeûner et on fait pénitence, on confesse les pêchés devant Dieu et on le supplie de les pardonner, en promettant sincèrement de faire des efforts pour ne plus en commettre. Le jeûne est la preuve qu'on peut s'abstenir de toute tentation ou plaisir pendant la journée entière.

On se met à table au coucher du soleil. Les participants à cette table sont les membres les plus proches de la famille. Pour faciliter le jeûne, aucun plat sucré ou épicé n'est servi. Le menu est léger et bien équilibré. LE repas doit être terminé avant le coucher du soleil, avant que le jeûne ne commence. Vers la tombée de la nuit, hommes et femmes se rendent à la synagogue; le premier soir ile ne participent pas très nombreux à l'office, à part les pratiquants (qui sont minoritaires).

Le second jour est dédié uniquement à la prière, qui estsuivie surtout par les pratiquants. Pour les autres, c'est l'occasion de rencontrer des connaissances qu'on ne voit qu'une fois l'an, à l'occasion du Yom Kipour. La synagogue est pleine entre cinq heures et six heures, pour la dernièreprière. Les enfants et les femmes, avec leur morceau de biscuit ou de brioche, attendent le son cu chofar (la trompe), qui annonce la fin du Yom Kipour au coucher du soleil.

Une fois rentrés chez eux, ils coupent le jeûne avec du pain trempé dans de l'huile et du sel. On commence le repas par un bouillon de poulet, suivi d'un plat léger.

La circoncision.

Si la santé de l'enfant le permet, la circoncision a lieu le huitième jour de sa vie, même si celui-ci coïncide avec un sabbat ou un jour de fête.

La circoncision est pratiquée après la prière du matin entre neuf heures et neuf heures et demi. Elle se fait soit à l'hôpital, soit à la maison, ou bien dans un local loué pour la circonstance. Elle est pratiquée par un "mohel", qui doit être de religion mosaïque. Pour la circonstance toute la famille est invitée, les amis aussi. Le moment de la circoncision arrivé, l'enfant est apporté dans les bras de sa grande-mère paternelle (s'il s'agit du premier-né, le second étant tenu dans les bras de la grande-mère maternelle). L'oncle maternal ("sandek") l'attend avec un coussin sur ses genoux. L'intervention terminée, le sang qui a coulé est mélangé avec du vin, symbole d'abondance. Après la lecture d'une prière ("kidus") on bénit l'enfant et la cérémonie finit. L'oncle qui tenait l'enfant aura un rôle qui rappelle celui du parrain. S'il n'y a pas d'oncle, c'est le beau-frère ou un très proche ami qui recevra l'enfant sur ses bras.

Tout le monde félicite le père en lui serrant la main et en lui disant "mazel-tov". Un véritable repas est servi après la cérémonie, et ceci malgré l'heure matinale. Chez les familles aisées, ce repas est prépare par un cuisinier professionnel.

Les familles qui ne sont pas assez riches pour organiser la cérémonie, sont aidées par le "sandek" qui prend en charge les frais la cérémonie et, s'il est étranger, devient parent qui entretient des relations suivies avec la femille de l'enfant.

Le mariage.

Les Juifs d'Istamboul, bien que vivant dans une société où la religion dominante est l'Islam, ont très bien su perpétrer leurs traditions. On dit encore "les meilleurs mariages, les plus réussis, les plus durables, sont ceux arrangés par les parents".

La communauté juive d'Istamboul n'était pas aussi dispersée autrefois qu'elle l'est aujourd'hui. Les Juifs vivaient ensemble dans certains quartiers de laville où ils avaient leur commerc et où ils exerçaient leurs métiers. Tout le monde se connaissait, on savait quelle famille avait une fille, quelle autre un garçon à marier. Quand une jeune fille atteignait l'âge de se marier (17-19 ans), les parents se faisaient un devoir de la présenter à un jeune homme ayant un travail stable, dont la famille leur était connue, ou sur laquelle ils avaient des renseignements favorables; fréquemment, des amis ou des connaissances, qui connaissaient bien quelqu'un, jouaient en amateurs le rôle de marieurs. Selon la tradition, une telle action constituait une bonne action("mitsve"). Ces pratiques continuent de nos jours encore.

Le jeunes se voyaient pendant un certain temps, et s'ils trouvaient qu'ils pouvaient s'entendre, annonçaient aux parents leur accord; mais les mariages arrangés seulement par les parents étaient plus fréquents.

Aujourd'hui, lorsque la communauté s'est dispersée en s'installant dans des quartiers chic, les jeunes sont beaucoup plus libres et ont divers lieux de rencontre; l'école, les associations juives, l'université ou bien le lieu de travail.

Lorsque deux jeunes gens décident de se marier, la préparation du mariage au niveau religieux, familial et social, se déroule comme suit:

Le père du garçon va demander la main de la fille chez le père de celle-ci et discute de la dot. Les familles se rencontrent avec les fiancés; on les invite réc-proquement, à plusieurs reprises, soit à la maison, so-t au restaurant. Des liens de parenté commencent ainsi à se tisser entr'eux. Généralement, l'annonce des fiançailles est suivie d'une réception. La réception dépend des moyens dont la famille de la fiancée dispose; si les parents sont riches, on loue un restaurant ou un local pour l'occasion. Dans le cas contraire, elle se déroule à la maison, dans l'intimité. Quelques cadeaux sont offerts par les proches. Dès lors, les fiancés sont beaucoup plus libres; des contacts intimes se forment avec les beaux-parents. La fiancée et sa mère entrent dans

une période de grosses dépenses pour la préparation du trousseau. C'est un devoir et aussi un honneur que d'envoyer la fille avec un beau trousseau. Pour les familles ayant de grands moyens, le problème ne se pose pas, et même on voyage en Europe pour le préparer. Les familles modestes s'endettent pour acheter les plus beaux draps, nappes, vêtements.

Le fiancé et son père de leur côté s'occupent des démarches traditionnelles pour fixer la date du mariage et accomplir diverses formalités. Premièrement, on s'adresse au rabinat pour annoncer la décision du mariage; Le rabinat effectue une enquête sur les deux familles pour savoir si le fiancé n'est pas déjà marié, si les parents du fiancé ou de la fiancée sont mariés ou divorcés. Si l'enquête est positive, la permission de mariage est donnée. - Deuxièmement, après avoir reçu cette permission, le Rabinat prépare un document écrit, "ketuba". Dacs ce document est inscrit le nom des mariés, la date du mariage. Aucune cérémonie religieuse ne peut être effectuée aux mois d'octobre et de novembre, car durant cette période il n'y a aucune fête, et cela ne porterait pas bonheur. Ceci est valable aussi pour la période comprise entre le 17 juillet et le 9 août, car c'est la date où le temple de Jérusalem a été détruit. La ketuba comporte les devoirs du mari envers sa femme et le montant de la dot, déja décidée par les familles. Cette ketuba est envoyée à la synagogue où le mariage aura lieu. Au cas où il n'y a pas de dot, un chiffre symbolique est écrit.

Une fois les formalités terminées, on dresse la liste des invités, ce qui entraîne d'habitude quelques malentendus entre les fiancés et leurs familles. On imprime des invitations avec le nom de la synagogue où le mariage aura lieu, l'heure, et un numéro pour que l'on puisse soit envoyer des fleurs, soit faire un don. Le jour du mariage arrivé, une grande agitation anime les deux familles; les mariés s'habillent en blanc dans une maison autre que celles des parents. Il est possible de louer des robes de mariée, si les familles n'ont pas les moyens d'en acheter une.

Le marié arrive au temple avant la mariée et s'assied entre sa mère et son père sur l'estrade, se trouvant devant le tabernacle. La

salle est décorée ee guirlandes de fleurs; les décorations gagnent en importance, si les mariés appartiennent à une couche sociale élevée. Les femmes, revêtues de leurs plus beaux vêtements, sont asises séparément. Dans les synagogues situées dans des quartiers pauvres, la cérémonie est plus simple et l'habillement et la décoration n'ont pas la même importance.

Enfin le mariée avec son père arrivent, suivie des propres parents. Ils prennent place en face du marié et de ses parents. Le rabin fait d'abord une prière et la mari passe l'anneau au doigt de sa future femme. La ketuba, qui avait été envoyée à la synagogue, est signée par le mari qui la donne à son épouse ou à ses parents, qui doivent la garder. Entretemps, le "talledh" est dressé sur la tête des mariés, tenu par les parents. Le talledh est un rectangle en soie sur les quatre coins duquel est écrit le nom de Dieu. Un membre important de la famille est appelé au tabernacle, pour ouvrir et retirer le rouleau de lois qui correspond au cycle de prières de la semaine. On fait une prière avec le tabernacle ouvert et puis la même personne le referme. Le rabin soulève un gobelet de vin dont le mari boit une gorgée, et casse le verre en souvenir du templs de Jérusalem; chaquie Juif, tout en se réjouissant, se souviendra aussi tristement du temple détruit. Une dernière prière met fin à la cérémonie religieuse, cérémonie suivie par des chants.Les invités se bousculent pour féliciter le jeune couple. Les bons souhaits terminés, tout le monde se disperse, en faisant l'éloge ou bien en critiquant la mariée.

La réception du soir commence vers huit heures. La famille reçoit ses invités devant la portail. Les cadeaux sont le plus souvent offerts le soir même ou le lendemain de la cérémonie, en faisant une petite visite. En Turquie, la liste de mariage ,'exist pas, ce qui aboutit à la situation où on reçoit plusieurs cadeaux identiques. Il y a une quarantaine d'années, les cadeaux offerts étaient de plus grande valeur; der couverts en argent, de la porcelaine, des cristaux. Aujourd'hui, même chez les familles riches on cherche à offrir quelque chose d'utile mais

pas de trop cher. La réception est ouverte par les mariés. Un orchestre met de l'ambiance. Les tables sont recouvertes de mets exquis. On remarque la rareté des chansons et des danses proprement juives. Les pratiquants ou les Juifs d'une couche sociale défavorisée ont une cuisine strictement cacher, ou les danses et les chants juifs se sont maintenus.

La fête terminée, le jeune couple passe la nuit soit dans une chambre d'hôtel, soit dans son appartement, soit dans la maison du mari, selon ses moyens. Auparavant, le voyage de noces n'existait pas. Après la cérémonie religieuse, les plus prochs parents et amis se réunissaient à la maison, où un dîner copieux était offert. On passait la soirée en dansant et en chantant les vieilles chansons juives et en se racontant des histoires drôles. Le jeune couple devait ainsi passer les huit jours chez lui, et chaque repas servi était identique à celui du premier soir, repas servi aux invités qui venaient amuser les jeunes mariés. Aujourd'hui, les jeunes préfèrent être seuls, loin de la famille, dans un cadre plus séduisant.

Le mariage soulève un problème épineux, le mariage mixte, bête noire de la communauté. On essaie de l'éviter par tous les moyens, mais il y en a quelques-uns. Les filles dont les familles ne sont pas assez riches pour leur offrir une dot, arrivées à l'âge du mariage, soit choisissent un mari non-juif qui ne demande pas une dot, soit partent pour Israël trouver un mari qui lui non plus ne demande pas de dot.

En ce qui concerne le divorce, la tradition veut que l'homme seul puisse le demander. A cette fin, il se rend au rabinat; si les deux parties acceptent le divorce, le rabinat prépare un acte de séparation. La décision est écrite alors avec une plume en bois, spécialement faite à cette fin. Les conjoints se rencontrent avec le rabin; le mari prend l'acte de séparation et le donne à sa femme. Si la femme refuse le divorce, il ne peut pas être prononcé. Si le divorce est accompli, le mari doit payer à sa femme le montant inscrit dans la ketuba lors du mariage.

Aujourd'hui plusieurs divorces se sont déroulés devant un tribunal turc, mais de tels divorces ne sont pas acceptés par la religion. Dans ce cas, un second mariage religieux n'est plus possible.

La mort.

En respectant les rituels de la tradition juive, la famille du défunt effectue les derniers devoirs.Le corps de la personne décédée est lavé trois fois avec de l'eau et du savon, eau qui sera par la suite jetée. Le lavage est pratiqué pes des "rohes", laveurs membres d'une organisation qui a un caractère sacré ("hevra ke dosa"). Le corps est ensuite enveloppé dans un coton fin. S'il s'agit d'un homme, un talledh est enroulé autour de son cou. Après avoir mis le corps dans le cercueil, le corps est conduit à la synagogue le jour de la prière. Les annonces du décés sont imprimées dans les journaux, tout en indiquant les jour et lieu de la prière.

A cette occasion,les parois de la synagogue sont recouverts de drapeaux noirs, en signe de deuil. Les parents, aussi bien que le rabin, sont vêtus de noir. Après la prière des morts, on se rend au cimetière juif. Le cortège doit avancer en ordre, précédé par la voiture transportant le mort; suivent les autres véhicules occupés par les parents et dans un ordre qui tient compte du degré de parenté avec la personne décédée. Le cercueil est placé dans un petit caveau au cimetière; le couvercle est soulevé pour que la famille jette de la terre, car "issus de la terre, nous y retournons". Chez les pratiquants et les religieux le corps est enterré sals cercueil. Le cercueil est placé dans la tombe. Une dernière prière est dite par le rabin pour que le mort vive en paix dans l'autre monde. Avant que les parents quittene le cimetière, une bougie est allumée dans un caveau, et doit le rester jusqu'à ce qu'elle s'éteint.

Les parents du défunt rentrent chez eux pour assister à une autre prière, suivie d'une coutume appelée "kezyia". LE rabin déchire à l'aide d'une lame un morceau de sous-vêtement de toute la famille en deuil. Un repas est servi, qui comporte des oeufs en signe de deuil, du raki, des olives et du fromage blanc. Ce repas signifie que la vie continue. Les amis arrivent pour exprimer des condoléances.

La famille endeuillée ne doit strictement rien faire pendant sept

jours. Leurs repas sont préparés par des proches ou des amis. La famille qui garde le deuil comprend la mère, le père, le frère ou la soeur, les enfants, l'épouse ou l'époux; on les appelle "avel". Les hommes "avel" ne doivent nise laver, ni se raser pendant un mois. Ils ne doivent pas travailler et ne doivent pas manger de la viande pendant sept jours (la viande est une nourriture qui exprime le bien-être). Durant les sept jours qui suivent l'enterrement, on fait chaque soir une prière soit à la synagogue,soit à la maison. Dix hommes doivent être présents pour que la prière puisse se dérouler à la maison.

Une fois passés les premiers sept jours, la prière sera récitée mensuellement, le jour de l'enterrement et pendant un an. Lorsque les douze mois se sont écoulés, on fait une dernière prière. Les années qui suivent on fait la prière le jour du décés. Un membre de la communauté se charge de payer les frais des familles les plus pauvres lors des enterrements.

Kleret CUHACIOGLU COHEN

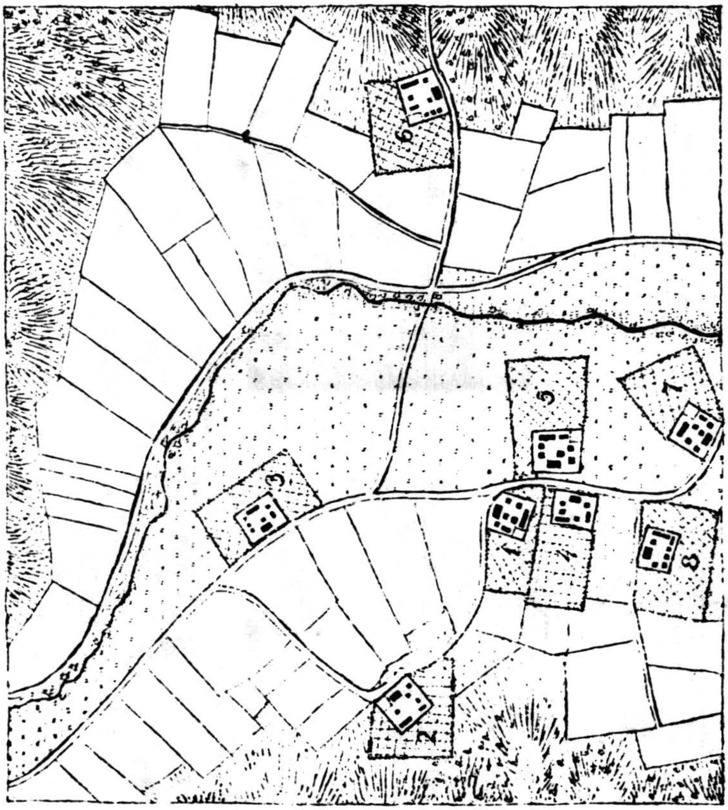
COMMUNAUTES FAMILIALES DES SLAVES DU SUD

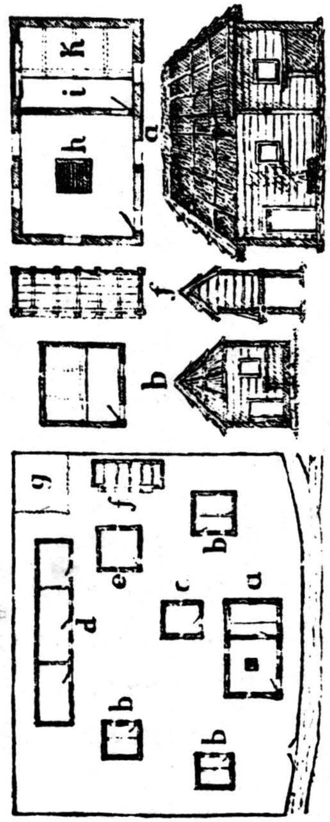
Nous devons au consul allemand de Sarajevo de pouvoir étudier une zadrouga de Ilia Herceg, dans la région de l'ancienne frontière militaire croate-slovène. Le dessin qui suit montre en A le milieu du village, qui comptait en 1869 165 habitations. B désigne l'une des rues de la localité et C l'habitat n° 6 qui, d'après la liste officielle, appartient à Subocka, mais qui est occupée par une zadrouga qui porte le même nom que le père de la maison, à savoir Ilia Herceg. Il nous a été impossible de savoir pourquoi. Dans la cour, indiquée par la lettre C, "a" figure la maison habitée, "b" et "c" des maisons secondaires, avec les chambres à coucher utilisées pendant l'été (Kucari) de quelques-uns des couples, "d" l'étable pour les vaches et les brebis et "e" l'écurie des chevaux avec la grange et "f" le puits. Un plan sur une plus grande échelle de la maison est annexé; là se trouve en "g" la cuisine avec le foyer, la pièce de séjour de 5 sur 4 toises, avec un poêle et six grands lits, en "i" et "k" un passage qui mène à la rue, "l" la chambre d'amis et "m" la chambre à provision. L'installation pourtant est moderne, les anciennes maisons n'avaient qu'une seule pièce, plus ou moins spacieuse, construite avec des blocs ou des poutres en bois et le toit couvert de paille, d'ardoises ou de tuiles. D constitue une partie des terres. Le champ est grand et formé par plus de 1000 parcelles, reparties tout aussi irrégulièrement que celles, peu nombreuses indiquées dans le dessin. Leurs numéros indiquent en même temps les numéros des différentes zadrougas auxquelles appartiennent les terres, "no" indique la route principale, "pq" la route de la poste et "or" un petit chemin.

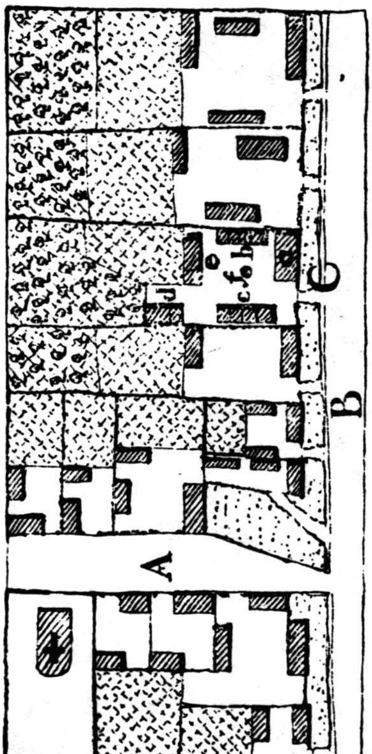
Plus loin sont mentionnés le nombre de personnes durant l'année 1869 et en détail les changements qui y sont survenus de 1869 à 1880. En 1880, la plupart des couples se séparent et construisent quatre nouvelles résidences. Toutes les indications des noms, des degrès de parenté, les dates de naissance et les décès ont été extraits des listes des conscrits des régiments frontaliers, rédigées soigneusement d'année en année pour l'enrôlement des conscrits et le recensement de la population. Elles mentionnent en plus si la personne est apte à être enrolée, l'est déjà ou a été réformée. Sont indiquées également la religion de chaque personne, sa situation familiale, si elle est originaire du pays ou étrangère, la durée du séjour. On y trouve aussi mentionnés les aveugles, les sourds-muets et les gens du pays absents.

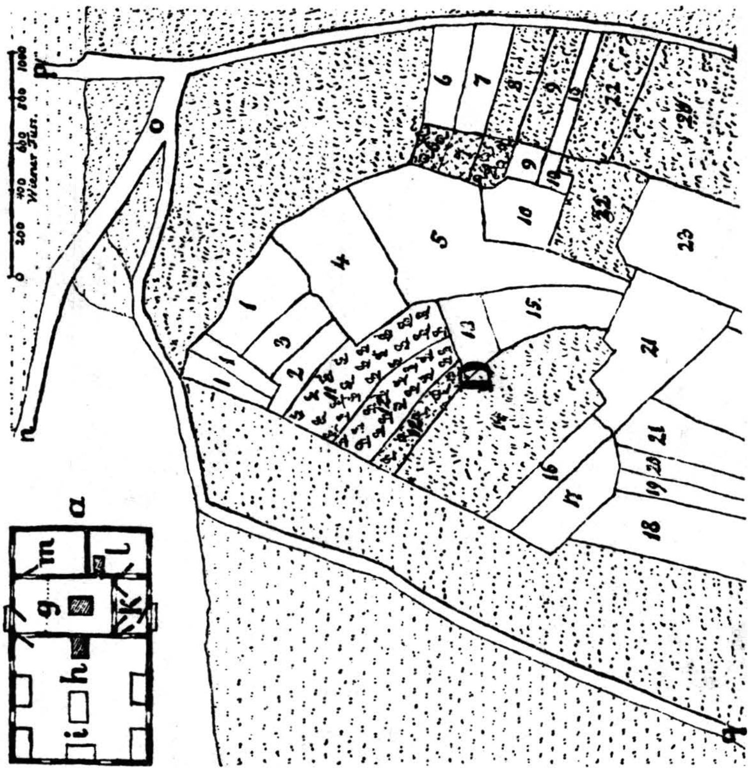
Il faut relever dans cette liste la petite différence d'âge entre les maris et leurs femmes, le fait que souvent les femmes sont plus âgées que leurs maris, bien que leur mode de viene semble pas favoriser cet état de choses, le remariage rapide des veufs et des veuves et en même temps le nombre relativement petit des enfants. Il faut également remarquer que le père de la famille Ilia, âgé de 50 ans se remarie bientôt après la mort de sa femme qui avait dirigé a-ec lui la zadrouga, avec une fille de 18 ans. Et on peut à peine supposer que toutes les autres épouses, plus âgées qu'elle de la zadrouga, seraient disposées à suivre ses ordres.

En ce qui concerne d'autres aspects de la zadrouga, M. Frommelt, le consul allemand de Sarajevo affirme: "Pour le travail des terres, chaque communauté possède en général 6 boeufs et 4 chevaux de trait, en plus des vaches, des brebis et des chèvres. On élève des porcs en grande quantité, surtout en Slovénie. Il y a des communautés où leur nombre se compte par centaines. Presque toutes les localités possèdent leurs propres pâturages assez étendus sur lesquels les communautés riches construisent d'abord des bâtiments primitifs ("salaš" ou "stan") où habite d'habitude le couple le plus jeune. En plus, le bétail est conduit dans






A
B
C


0 200 400 600 800 1000
Wiener Fus.

A - couples
B - sortis du groupe domestique par décés ou par mariage à l'extérieur
M - mariée à l'extérieur

DANS L'ANNEE 1869				DEPUIS 1869 et jusqu'à la séparation de 1880		
A	Nom et prénom; degré de parenté	Né en	B		Nouveau venus par mariage ou naissance	Né en
1	Herceg, Ilia, le chef de famille	1824		1874	Kata, 2-ème femme de Ilia	1856
	Maria, son épouse	1828	+1874			
2	Mato, son fils	1855		1872	Maria, épouse de Mato	1853
3	Blaž, le frère du chef	1806				
	Ana, son épouse					
4	Bolto, le fils de Blaž	1826				
	Reza, son épouse					
5	Jerko, neveu du chef	1836		1872	Kata, 2ème femme de J	1850
	Maria, son épouse	1843	+1872		Maria, fille de Jerko	1870
	Ana (recte Kata) fille de Jerko	1866				
6	Fabian, frère (Seitenbruder) du chef	1809	+1873			
	Jela, son épouse					
7	Adam, fils du cousin de Fabian	1821	+1870			
	Jaga, son épouse	1842	M1871	1873	Josefa, épouse de Mato	1854
8	Mato, fils de Adam (conducteur de train)	1845			Maria, fille de Mato	1873
9	Janko, fils du cousin de Fabian	1836				
	Kata, son épouse	1835				
10	Ferdo, le frère de Janko	1838				
	Staža, son épouse	1838				
	Kata, sa fille	1860				
11	Jakob, frère de Janko (conducteur de train)	1841			Rudolf, fils de Jakob	1876
					Mara, fille de Jakob	1878
	Ana, son épouse	1843				
	Mara, sa fille	1868				
12	Stipa, petit-fils de Fabian (brigadier)	1848		1879	Maria, épouse de Stipa	1850
13	Tomo, fils du cousin de Fabian	1814				
	Kata, son épouse	1812				
14	Kasimir, fils de Tomo (infanteriste)	1840				
	Mara, son épouse	1843	+1873			

15	Anton, fils du frère de Tomo	1825		1873	2-ème femme de Anton	1853
	Reza, son épouse	1842	+1873			
16	Franjo, le frère de Anton	1830				
	Reza, son épouse	1831				
17	Izidor, 2-ème frère (Seitenbruder) du chef	1806				
	Mara, son épouse	1816				
18	Simo, fils de Izidor	1825	+1876			
	Kata, son épouse	1825	M1876			
19	Luka, fils de Izidor	1834			Ferdo, fils de Luka	1870
	Ruza, son épouse	1835				
20	Marko, fils de Luka	1859		1878	Kata, épouse de Marko	1859
					Mato, fils de Marko	1878
21	Jazo, neveu de Izidor	1826				
	Kata, son épouse	1843				
	Maria, fille de Jazo	1855	+1874			
	Ana, fille de Jazo	1869				
22	Andro, neveu de Izidor	1833	+1875			
	Ana, son épouse	1834				
	Reza, fille de Andro	1856	M1875			
23	Martin, frère de Andro (paralysé)	1836			Kata, fille de Martin	1875
	Kata, son épouse	1838				
	Mio, fils de Martin	1858	+1873			
	Marcelia, fils de Martin	1863				
24	Gjuro, neveu de Izidor (Bruchsch.)	1825				
	Stana, son épouse	1835				
	Kata, la fille de Gjuro	1854	M1873			
25	Martin, frère de Gjuro(veuf)	1828		1871	Anna, 2-ème femme de Martin +1878	1839
26	Marian frère de Gjuro	1834	+1872			
	Franca, son épouse	1843	+1874			
	Blaž, fils de Marian	1864				
	Klara, fills de Marian	1862				
27	Jazo, frère de Gjuro	1830				
	Ana, son épouse	1843				
	Ruza, fille de Jazo	1868				
	Reza, veuve	1822				
	Jela, veuve	1822	+1876			

1869 nombre de personnes... 64
1869-1880 décédés 12
mariées 5
nouveau venus..... 14
(sans le nr. 25)
En 1880 avant la séparation 61
partis 37
restés 24, dont 10 couples

En 1880 sont partis:
Le couple 5 (maison nr.166) 4
Les couples 13,14,15,16 (de la maison 167) 8
Les couples 17,19,20 (maisonnr. 168) 8
Les couples 4,6,9,10,11, et la veuve Reza (maison 169 17
Partis au total 37, dont 13 couples

les pâturages appartenant à l'Etat et les cochons dans les forêts de chênes et de pins appartenant également à l'Etat, contre une certaine redevance. D'habitude, deux membres de la communauté se chargent de soigner les chevaux. Souvent, quelques personnes travaillent pour la communauté avec leurs attelages et leurs chariots. Deux autres membres s'occupent des boeufs de trait et travaillent avec eux la terre. Les plus jeunes membres sont bergers. Tous les travaux des champs sont exécutés ensemble par les hommes et les femmes. Les femmes traient les vaches à tour de tôle, filent, tissent et coudent les vêtements en coton et en laine. Le chef du groupe("Hausvater" en allemand, "gazda" en serbo-croate)et sa femme("Hausmutter"en allemand, "gazdarica" en serbo-croate) restent à la maison; cette dernière fait la cuisine. On prépare à manger pour les membres de la communauté trois fois par jour en été: vers huit heures du matin, vers deux heures et vers sept heures du soir. En hiver seulement deux fois par jour, vers dix heures du matin et six heures du soir. Pendant le repas, les hommes et les femmes plus âgés sont assis à une grande table, les enfants à une petite table. Les femmes plus jeunes et les jeunes filles mangent debout et servent les autres. Le menu est composé de viande et de légumes auxquels s'ajoutent souvent des patisseries et du fromage. Le vin et l'eau-de-vie de prunes sont dsitribués au fur et à mesure par le père. Les communautés aisées vivent bien, selon leur manière. La musique, le chant, la danse, les histoires qu'on se raconte remplissent les soirées d'hiver. Lorsqu'elles se marient, les femmes reçoivent une dot peu importante. Elles se séparent complètement de leur communauté et deviennent tout de suite membre de la communauté du mari et co-propriétaire des biens de ceux-ci. "

" La division de la terre communautaire n'est permise dans cette région frontalière que depuis 1871. Mais on faisait une distinction entre les terres appartenant à la maison et celles qu'on pouvait vendre.devaient pas être alliénées. Ceux qui quittaient le groupe devaient acquerir de nouvelles terres. Aujourd'hui encore, il est rare qu'une séparation se produise à cause de l'accroissement du nombre des associés.

Elle est due le plus souvent à des querelles entre les différentes branches de la famille, provoquées par une trop grande libéralité du chef du groupe. Dans ces cas il est recommandable de dissoudre au plus vite la communauté. Dans le cas contraire on a constaté qu'elle s'achemine à grands pas vers la paupérisation et il ne reste de tout son avoir que la terre qui, sans le bétail nécessaire, ne représente pas une grande valeur. Les communautés investissent leurs bénéfices dans du bétail; c'est leur fierté que de posséder du bétail nombreux et de bonne qualité et le danger qui guette leur prospérité est une épidémie qui décime le cheptel. Les terres sont partout très morcélées, divisées en de nombreuses parcelles; ceci est vrai non seulement lorsque les communautés sont groupées dans des villages situés dans la plaine, mais aussi lorsqu'il s'agit de femres isolées sur leurs terres à la montgnae. Lorsque les champs qui appartiennent à une communauté deviennent insuffisantes à cause de l'augmentation du nombre de ses membres on loue des parcelles étrangères. Les champs agricoles sont constitués de 1000 et même de plus de parcelles".

Ce morcellement poussé de la terre est confirmé aussi par Peyrer (Zusammenlegung der Grundstücke, 1873, p. 61) qui dit que nulle part ailleurs comme en Krain la terre n'est aussi fractionnée. Comme dans les temps anciens et de toute manière avant 1699, lorsqu'on impose l'administration de la justice et la-police militaires par les "Generalates", alcrs qu'il n'y avait aucune interdiction de division ou de vente pour les terres d'une zadrouga, en peut supposer que cette division en parcelles ne représente pas l'ancienne forme de propriété des communautés ni le résultat d'une divions due à l'apparition des nouvelles communautés, mais la conséquence des ventes et des achats des terres nécessaires du fait de l'acquisition du nouveau bétail et de terres cultivables, situation coutumière pour les communautés. Il faut cependant prendre en considération que Jireček (Recht in Bhmen und Mähren, 1866, § 7) donne les chiffres suivants pour les communautés (en allemand Hauskommunion): en 1864, dans le département de Agram (Zagreb) et selon les

chiffres officiels, il y avait 195 communautés; dans les départements de Varasdin 43, Pogsan et Fiume 112, Verowitz 231. Ces chiffres prouvent que, si on suppose qu'une communauté comportait en moyenne 50 personnes, même avant la loi de 1871 à peine 2% de la population vivait en de telles organisations.

En Serbie, la dissolution des communautés familiales a commencé dès la guerre de 1815 qui a apporté au pays la liberté. Wuk Stefanović écrit encore en 1818 dans son dictionnaire serbe (p. 792) les suivantes: "Le starešina (le chef du groupe) règne dans son groupe comme un père de famille. Mais le nom de starešina désigne aussi le knez ou le kmet qui sont à la tête de toute une région. Du temps de Georg Czerny (1771-1817), tout wojvode était le starešina de sa région (Kneznia), et Georg, prince, était le starešina de toute la principauté de Serbie. De ce fait il tire la conclusion qu'en Serbie il y avait encore des communautés familiales. Mais entretemps le recensement de 1874 a montré qu'il y avait en Serbie au total 267.562 maisons habitées par 285.714 familles avec 1.654.942 âmes et que par conséquent dans chaque maison vivait en moyenne une famille de six personnes. Ces chiffres confirment la constatation du bureau statistique de Belgrade selon lequel les communautés familiales étaient complètement dissoutes.

Cependant, monsieur Alex. Borissavljevitsch a pu communiquer une esquisse de carte (reproduite plus loin) et un plan des environs, des plus simples, de quelques communautés connues par lui dans les montagnes du sud de la Serbie, en amont du cours de la Morawa. Il remarque que les 1-8 bâtiments d'une zadrouga étaient habités par 20 à 30 personnes, dont 10 à 12 vivaient dans la maison principale "a" et les autres 3 à 4 dans les bâtiments secondaires "b". La maison principale est construite en poutres et a une longueur de 36-40 pieds et une largeur de 20. Dans la pièce principale (où on accède par une porte située le plus souvent à l'extrémité de la pièce) est construit au milieu, avec des pierres, un foyer ouvert de la dimension d'un pied et demi. Au-dessus se trouve le toit, couvert de chaume ou de roseaux et soutenu par une charpente en

bois. D'autres maisons, de meilleure qualité, sont couvertes de bardeaux ou de tuiles. Derrière la pièce principale se trouve une pièce plus petite "e", séparée par un mur. Ceci permet là construction d'un plafond qui la sépare ainsi du grenier. La partie arrière de cette dernière pièce est occupée par un réduit en bois de 2 pieds en hauteur et 6 en largeur où se trouvent les pièces les plus importantes du mobilier et dont la partie supérieure forme un divan. Ce divan est couvert de nattes et, le long des murs, des coussins remplis de coton ayant presque un pied d'épaisseur. Le divan, sur lequel on dort pendant la nuit, sert de siège pendant le jour. Pour dormir, on retourne les coussins et on se couvre de couvertures épaisses en laine. Le même système de divans se trouve dans les petites maisons secondaires "b" qu'on appelle wajat, qui ont 12 pieds carrés, construites en planches d'une épaisseur de deux pouces et couvertes de tiges de maîs. Elles peuvent héberger 4 à 6 personnes mais ne possèdent pas de foyer. "c" est une maison pour le lait, le fromage et la crême; "d",une étable pour les chevaux, les vaches, les cochons; "g", un enclos pour les moutons, couvert en hiver de tiges de maîs (Maisstroh); "d", une grange pour céréales, construite en planches; "f", l'endroit où sèchent les épis de maîs, fermé par des clapets et reposant sur des soutiens hauts de 3 pieds. Le blé est battu toujours dans les champs. La clôture de la cour est faite de planches ou de poutres ayant la taille d'un homme, installés tout près les unes des autres et liées à la partie supérieure par des branches entrelacées. Dans le jardin qui se trouve à proximité on cultive des légumes et il y a des pruniers; le jardin est entouré de bosquets. Les fermes sont installées sur la partie de la propriété qui sert de pâturage, la meilleure terre étant réservée à la culture des céréales. Les parcelles sont éparpillées et entremêlées. Il n'y aucune obligation en ce qui concerne le choix des cultures (Kulturzwang) chaque communauté cultivant ses terres comme bon lui semble.

En ce qui concerne l'origine de cet établissements décrit par Borissavljevitch, l'auteur considère qu'il s'est constitue progressivement,

au fur et à mesure de la prise de possessions des terres et du besoin de telle ou telle culture; même actuellement on achète encore des terres appartenant à l'Etat ou à la commune. Et on peut remarquer que plusieurs communautés proviennent d'une communauté ancienne par le fait que par exemple les femres 6 et 7 sont obligées de participer aux impôtes et au service militaire seulement de la ferme 5, tandis que les fermes 4 et 5 n'ont contribué qu'aux impôts et aux obligations militaires de la derme nr. 1.

Traduit par Eugénie Boeuve d'après l'étude de AUGUST MEITZEN - Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, Kelten, Römer, Finnen und Slawen. Berlin, 1895.

Troisième volume, le chapitre "Südslawische Hauskommunionen"; les pp. 341-350.

LES SCEAUX POUR LE PAIN-AZYME (PECETARE) DU MARAMUREŞ, UN PHENOMENE DE SYNCRETISME

Anca Pop-Bratu

Les sceaux pour le pain-azyme sont issus d'une nécessite du culte; ils représentent en même temps le message de leurs auteurs et de leurs commanditaires villageois qui expriment à travers ces objets leur conception impregnée de reminiscences mythiques. Objets de culte, les "pecetare" du Maramureş sont des sceaux à l'aide desquels on imprime sur le pain-azyme les initiales en cyrilliques de Jésus Christ et le vocable NIKA (vainc), inscrits dans un carré crucifère, en tant que symboles de l'Agneau Mystique.

Ces éléments constituent des aspects essentiels du pain-azyme, symboles qui le consacrent. Les autres figurent géométriques symboliques qui apparaissent sur le sceau sont auxiliaires au sens eucharistique et, pour cette raison, peuvent être absents, bien qu'ils ne sont jamais absents du rituel du prêtre (1). La fonction canonique du sceau pourrait être donc réalisée seulement par ce carré qui constitue la partie inférieure du sceau. Sa superstructure devrait avoir une forme strictement fonctionnelle, une poignée pour la prise, mais en fait la superstructure présente les formes les plusintéressantes. Cette situation s'explique par le fait qu'aucune restriction ne lui est imposée par les canons, tandis que la décoration du sceau proprement dit ne permet pas les changements.

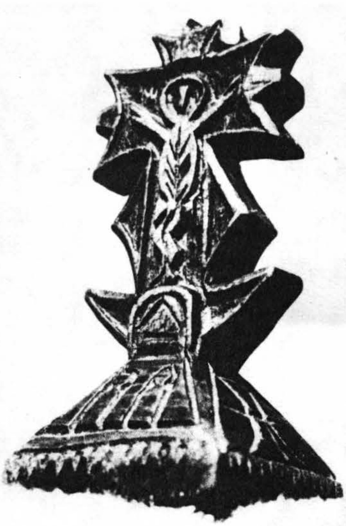
Les sceaux réalisés par les paysans diffèrent aussi en rapport avec la connaissance de l'écriture; si leur auteur sait écrire on aura une écriture correcte, s'il ne sais pas écrire l'écriture sera mala-

droite, même illisible, sans compréhension du modèle qu'elle imite.

Jadis l'utilisation et l'exécution de ces objets étaient faites dans les monastères mais, à la longue, les paysans ont commencé à les utiliser pour leur propre compte en appliquant sur les gimblettes pour les Pâques et pour les Requiems des sceaux commandés au menuisier du village. Les sceaux deviennent ainsi des objets paysans et par là messagers de la conception archétypale qui s'y manifeste. En partant d'analogies formelles, la pensée mythique établit les fonctions magiques des objets; ces derniers trouvent ensuite dans le rituel un caractère sacré qui contraste avec l'espace profane qui les entoure. Les mythes deviennent ainsi un "modèle exemplaire" de toute action humaine et gardent leur statut en dépit de la démystification graduelle du raisonnement conscient et de leur transfert dans la pensée archétypale gardée par l'inconscient collectif (2).

Selon Mircea Eliade, le mythe est un récit vrai (car la réalité à laquelle il fait allusion existe sous la forme que la narration a déterminée); il a un contenu sacré (parceque son principal sujet est la création du monde); il établit l'origine, la place et le rôle des éléments particuliers intégrés à une structure unificatrice. Le mythe est donc une image du monde, système où les formes variées convergent au sein d'une essence unique, virtuellement connaissable pour l'initié. La connaissance reçoit en ce contexte une efficience magique à cause de la force que les actes sacrés impriment à ceux profanes. Par conséquent, les actions humaines réussissent si elles répètent strictement celles originaires gardées par la mémoire du récit mythique, provoquant l'irruption instantanée du sacré dans le profane.

On peut vérifier ce raisonnement dans le culte chrétien où la messe consiste, comme autrefois les rites des "primitifs", en l'anamnèse des actions sacrées (ici celles de J"sus Christ) qui ont eu lieu"ab origine" (et n'est-il pas vrai que notre ère commence à la naissance du Christ qui détermine une nouvelle condition de l'homme dans l'univers?).









La pensée mythique s'avère ainsi être, vue la persistance de ses structures fondamentales dans les substrats de la pensée consciente, une constante de l'esprit humain qu'elle met en concordance avec l'horizon métaphysique. On ne sera donc plus étonne de voir souvent apparaître des phénomènes de syncrétisme issus de la même substance mythique manifestée au domaine de l'art, d'autant plus que nous approchons l'art populaire où la censure du nouveau culte est moins stricte. Les événements historiques et l'expérience qu'ils ont accumulé ne détruisent pas le symbole, mais au contraire lui prêtent de nouvelles valeurs.

"Les populations rurales de l'Europe ont réussi à intégrer dans leur christianisme une grande partie de leur héritage religieux préchrétien, d'une antiquité immémoriale. Il serait inexact de croire que, pour cette raison, les paysans de l'Europe ne sont pas chrétiens. Mais il faut reconnaître que leur religiosité ne se réduit pas aux formes historiques du christianisme, qu'elle conserve une structure cosmique presque entièrement absente de l'expérience des chrétiens des villes. On peut parler d'un christianisme primordial, anhistorique; en se christianisant, les agriculteurs européens ont intégré dans leur nouvelle foi la religion cosmique qu'ils conservaient depuis la préhistoire"(3).

Le rite eucharistique, aspect fondamental du dogme chrétien, est en même temps un exemple typique de la pensée mythique. Il puise ses racines dans les anciens mythes cosmogoniques des paléo-cultivateurs où la condition humaine est le résultat du sacrifice rituel, primordial de l'Etre divin qui s'est laissé immoler pour permettre la naissance du monde végétal de sa propre substance vitale (4). En se nourrissant de tubercules, l'homme "mange" le corps divin même, transsubstantié, et devient par là responsable du crime primordial à travers lequel la plante alimentaire a été créée. De même, le canibalisme rituel est loin de constituer un comportement "naturel", "primitif" (du reste il n'est pas signalé au niveau le plus archaïque de la culture), mais un comportement culturel, fondé sur une conception religieuse de la vie (5).

Pareillement, dans la religion chrétienne la divinité incarnée accepte jusqu'au final la condition de l'existence matérielle, permettant son propre sacrifice pour réussir à travers celui-ci à créer une nouvelle condition humaine; ensuite, comme toute divinité "dema" (6), elle devient la nourriture de l'initié (7) qui peut ainsi participer à l'existence sacrée (8).

La consécration du pain et du vin est une action rituelle par laquelle on remémore le moment de l'immolation, car le prêtre refait les gestes sacres du sacririce du Rédempteur et lit en même temps dans les livres saints le récit des événements (9). Comme tout rituel, son action devient efficiente du fait que le prêtre refait les gestes et les mots que le mythe (pour le cas présent l'Evangile) a gardé en tant que modèle exemplaire (10). Il apparaît donc comme normal le fait que le principal instrument utilisé à l'occasion de cette consécration - le sceau - possède dans sa forme, tout comme dans son décor, les éléments symboliques essentiels du rituel.

X

Au Maramureş, région roumaine entourée et isolée par des montagnes, on peut encore observer des phénomènes de syncrétisme; nous allons les identifier dans la forme et la décoration des sceaux pour le pain-azyme (11). Ces derniers gardent du rituel chrétien le vocable du sceau, dont la lecture et la signification est le plus souvent inaccessible aux paysans; ils le dénomment tout simplement "les lettres saintes" ou même "les chiffres saints", en saisissant ainsi seulement leur sens magique.

En ce qui concerne son utilisation, des règles communes à l'Eglise et à la tradition paysanne interviennent. Il faut avoir l'esprit et le corps purs surtout dans le cas du pain-azyme porté à l'église pour être consacré. Il faut que ce soit une vieille femme qui le porte, si possible veuve, ayant un comportement entièrement honnête, qui exclut tout péché lié à la condition de femme.

Ce sont justement les vieilles femmes qui s'occupent d'habitude de

la préparation du pain-azyme et de son impression à l'aide du sceau, bien qu'il n'existe aucune interdiction expresse en ce sens. Il semble qu'au début chaque famille possédait son propre sceau, auquel elle rendait grand honneur, sceau transmis de père en fils. Sa valeur dépassait donc sa valeur strictement canonique car on le considérait en quelque sorte une une amulette protectrice de la maison. Mais, les vicissitudes de l'histoire ont fait que la plupart des sceaux ont été perdus et peu de maisons peuvent à présent se vanter d'en posséder.

Pendant la préparation de la pâte, lorsqu'elle est enroulée ou mise à four, on prononce des prières simples, sans rapport direct avec le rituel eucharistique, prières dont le rôle est d'éloigner les mauvais esprits. Puis on lui donne la forme d'une gimblette faite de sept petits pains ("pupchi") disposés de la manière suivante: six petits pains sont placés autrour d'un pain central de dimensions plus grandes. Dans ce cas il ne s'agit pas non plus d'une recommandation du culte qui détermine le nombre des pains, mais c'est la signification magique du chiffre 7 qui s'impose. Le sceau est appliqué sur chacune des sept parties après avoir esquissé au-dessus de chacune le signe de la croix pour les consacrer.

Les sceaux du Maramureş sont en moyenne hauts de 9 cm.; les plus petits que je connais ont 3,5 cm., les plus hauts 16 cm. ILs sont rarement en métal. Leur silhouette este presque toujours celle d'une queue verticale plantée sur une base carrée. Ils ont parfois à la partie supérieure un orifice pour être suspendus.

Les sceaux sur lesquels on marque la date de leur fabrication sont rares. Parmi ceux-ci, les plus anciens sont deux sceaux en poterie datés de 1769, et deux autres en bois datés de 1826 et 1877.

Le type qui apparaît le plus souvent et qui présente les plus nombreuses variations est celui en forme de croix. La croix peut être incluse au piédestal et constituer avec lui un seul corps, ou bien se présente séparément et le surplombe harmonieusement; les branches de la croix peuvent être simples ou abonda-ment décorées.

Ces petits objets sont conçus comme des sculptures, dont l'effet est monumental. La plupart ont à la base un piédestal en forme de pyramide qui met en évidence une silhouette svelte, élancée, avec un emplacement spatial équilibré qui suggère - et ce n'est pas un hasard - la silhouette des églises en bois du Maramureş.

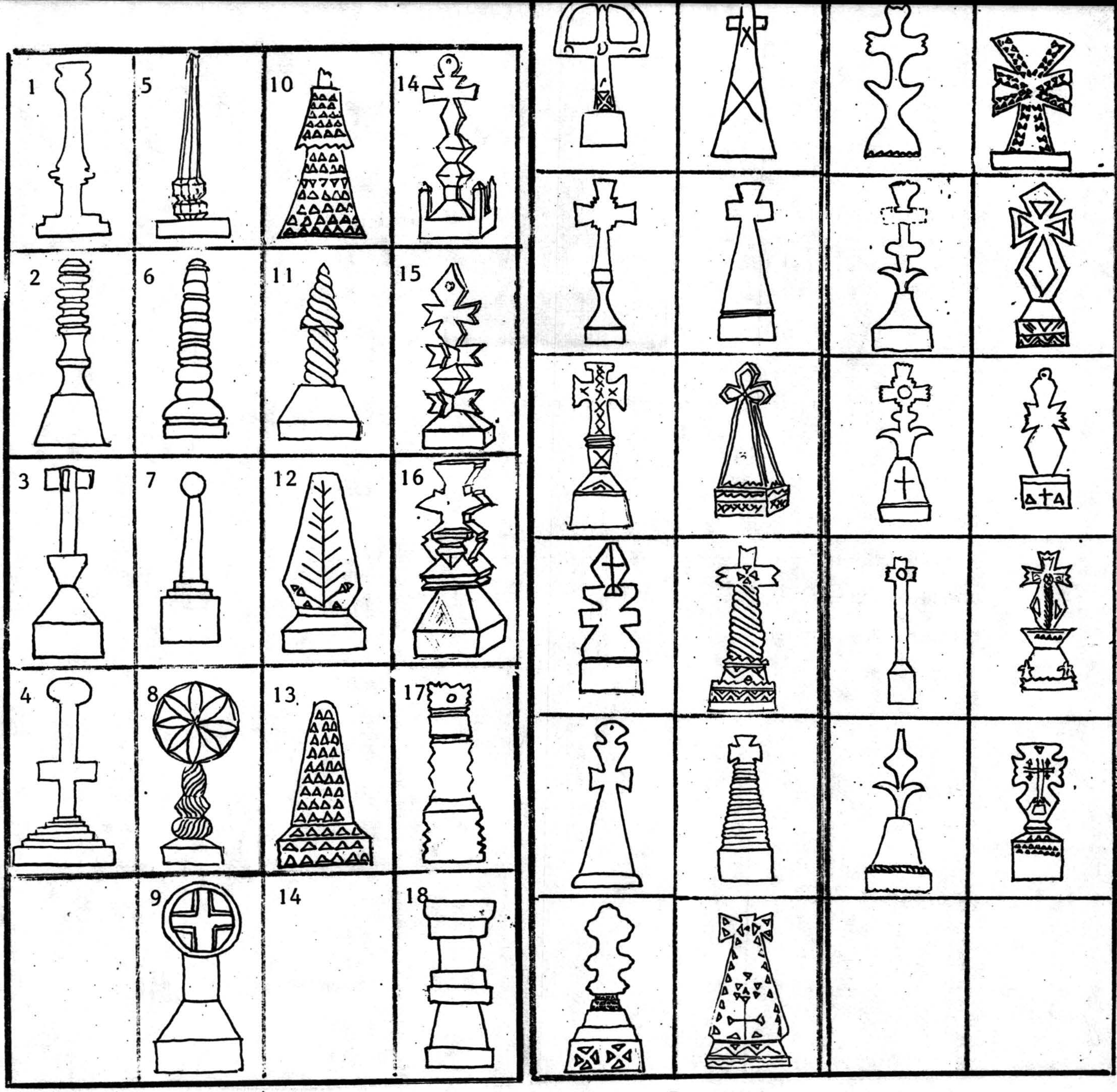
Le socle est décoré parfois avec des petits motifs placés en registres différenciés par leur volume; la silhouette générale s'inscrit dans une pyramide qui les rend unitaires et leur confère la force d'expression. Les branches de la croix, d'une simplicité monumentale, sortent parfois à même du corps élancé du socle.

A une base décorée minutieusement correspond d'habitude une forme complexe des branches de la croix, avec des contours arqués, courbés, rompus; à un piédestal massif, correspond d'habitude une croix simple, dont la forme s'accorde à la forme du socle.

Une variante du type cruciforme est représentée par la croix-arbre où la forme de croix est plus ou moins évidente. Les sceaux de cette catégorie suggèrent la silhouette d'un arbre au tronc haut, avec des feuilles et une fleur cruciforme au sommet. La forme ainsi obtenue est une combinaison syncrétique de la croix chrétienne et de"l'arbre de la vie". Voilà donc un premier exemple où la forme archétypàle, l'arbre de la vie, dérivée de la pensée mythique, pénètre au coeur de la plus classique image du nouveau culte (la croix), dont elle renforce le sens en l'intégrant ainsi au cycle cosmique.

En tant que symbole de la vie et de la ferticilié inépuisable (lié intimement au symbolisme de l'eau), mais aussi de la régénération cyclique et, par extension, de la resurrection, dont de l'immortalité (12), l'arbre se fait garant de l'efficacité du symbole chrétien auquel il confère ses atributs, de même que ses vertus magiques sont transmises autant aux plantes miraculeuses qu'au "véritable bois de la Croix, taillé dans l'Arbre du Paradis" (13).

Les sceaux en forme de sapin, apparentés au niveau de leur substrat



A B C

A) Sceaux du type axis mundi et arbre cosmique (sapin): 1-4 type colonne; 5-9 type obélisque; 10-13 type sapin; 14 type complexe suggérant la silhouette d'une eglise typique de la région; 15-16 type complexe dérivé d'une colonne-sapin; 17-18 type colonne.

B) Sceaux cruciformes.

C) Sceaux syncrétiques, croix-arbre.

mythique au type croix-arbre, représentent une autre hypostase de l'arbre cosmique. De forme conique et décorés le plus souvent de petits triangles entaillés, les sceaux de ce type suggèrent non seulement la forme du sapin, mais aussi de ses fruits, couverts d'écailles. A partir de ses attributs concrets formels (la verticalité, la pérennité de ses feuilles vertes), le sapin, considéré comme l'arbre sacré, devient le symbole de l'arbre Axis Mundi, mais aussi de l'arbre de la vie.

Le rôle important que le sapin joue dans nou coutumes populaires (14), tout comme son fréquent emploi en tant que motif de décoration sur le territoire carpato-danubien, à partir du néolythique à l'âge du bronze et ensuite chez les Daces, réapparaissant à l'époque féodale et devenant le thème favori de l'art populaire roumain, nous suggère que le sapin aurait été chez nous "au centre du culte des arbres" et peut expliquer autant l'ancienneté que la fréquence élevée de ses représentations plastiques (15).

L'efficience du sceau en forme de sapin est assurée par les attributs de l'arbre de la vie, que de ceux de l'arbre-axe du monde (16) qui garantit l'immunité de l'espacé sacré dont il devient le centre.

Pour les mêmes raisons,les sceaux prennent la forme d'un colonne, d'un pilier ou d'un obélisque, en tant que succédané de l'axe du monde qui permet une communication directe avec le Ciel. L'emplacement s'un signe solaire au sommet de la colonne (en forme de rosette ou de disque crucifère) est le signe de l'apparition d' un phénomène de syncrétisme entre le culte du soleil et celui chrétien. (N'y a-t-il pas une ressemblance entre la destinée du Christ et celle d'un héros solaire qui, tout comme la divinité chtonienne à rôle psychopompe, conduit l'initié à travers les ténèbres pour surgir - ressusciter avec lui?) (17).

Les sceaux de type anthropomorphe constituent une catégorie à part. Parmi eux il y en a qui représentent une silhouette stylisée de crucifié, spécifique à la façon dont l'art du Maramureş réalisé les motifs anthropomorphes en les soumettant à un schéma géométrisant. Le procédé

tend vers une abstraction de la forme où les éléments essentiels à l'identification du personnage restent reconnaissables; les volumes différenciés de la tête, des bras tendus horizontalement et des pieds suggèrent en même temps une silhouette de crucifié et implicitement celle d'une croix. La présentation du corps du Christ au moment du sacrifice est intimement liée à la promesse de l'eucharistie.

Pourrait-on donner la même signification aux sceaux dont la forme suggère un torse humain plus ou moins géométrisé, appartenant formellement aux statuettes néolithiques similaires liées au culte de la fécondité et de la ferticilité?

Enfin, une dernière catégorie, peu nombreuse, est constituée par les sceaux de forme strictement fonctionnelle, semblables à de petites estampilles avec une poitnée pour la prise et exécutés en bois, en pierre ou en poterie.

La décoration augmente la signification du sceau. Elle est réalisée par le ciselage et l'incision du bois et aboutit à des formules d'un géométrisme assez stricte, imposé par la technique d'exécution et propre à la vision ornamentale de l'art du Maramureş. En dépit des possibilités réduites d'interprétation, dues à un moyen d'expression simple, l'incision, l'intention artistique reste évidente. Il s'agit des motifs disposés d'une manière toujours équilibrée, se succédant dans des registres de plein ou de creux, en concordance avec la forme générale des sceaux. Dans le cas des formes plus compliquées, la décoration se réduit au minimum occupant seulement les surfaces qui, dans l'ensemble, pourraient paraître monotones. Si au contraire la silhouette de l'objet est simple, monolithique, sa décoration est abondante et varuée. Les auteurs accordent leur attention soit au volume (résultat de la superposition d'une suite de modules ou ayant une forme monolithique monumentale), soit à la silhouette de l'objet.

Les lignes incisées ou les motifs excisés n'ont jamais une per-

fection froide. Les solutions adoptées sont variées ce qui a pour résultat qu'on ne rencontre que rarement deux sceaux identiques (et cela seulement pour des raisons iconographiques spéciales). Les figures géométriques qui devraient se trouver sous la base du sceau, se déplacent partiellement et d'une manière imparfaote sur sa partie supérieure, dépourvues de leur signification originaire et facilitant ainsi la contamination avec les sens plus anciens.

Le fait que la décoration géométrique est dominée par le triangle peut avoir pour raison la forme consacrée triangulaire que les fragments (nommés mirides) découpés du pain-azyme présentent, mais le plus souvent leur rôle est strictement ornemental. La manière dont ils sont disposés sur l'objet découle d'habitude des lois de la décoration et leur groupage avoue parfois la préférence pour les nombres à fonction magique, tels le 3 ou le 7.

Des fois, le triangle peut avoir une signification spéciale à cause du rôle qu'il joue dans l'iconographie des sceaux. Placé sur le piédestal d'où s'élève une croix, il peut illustrer symboliquement une vieille légende apocryphe qui raconte qu'à la base de la croix où fut crucifié le Christ se trouvait la tête d'Adam (18), de laquelle a poussé le bois même de la croix, ou en-dessus de laquelle se serait trouvé la colline de Golgotha. Cette interprétation est d'autant plus plausible que, sur un sceau trouvé à Ieud, à la base de la croix, au lieu du triangle apparaît la représentation stylisée d'une tête sous la forme d'un cercle avec des yeux.

Deux triangles placés d'un part et de l'autre de la Crucifixion peuvent symboliser les silhouettes de Marie et de l'apôtre Jean qui s'y trouvent d'habitude. Ils apparaissent ainsi sur un sceau de Pâques de Ieud où Jesus crucifié est assisté par Marie et Jean. Au-delà de ces interprétations possibles, la fréquence du motif du tr-angle peut être expliquée par la prédilection (accidentelle ou significative?) que l'art populaire, y compris celui du Maramureş, a pour celui-ci; cette ques-

tion peut aussi se poser.

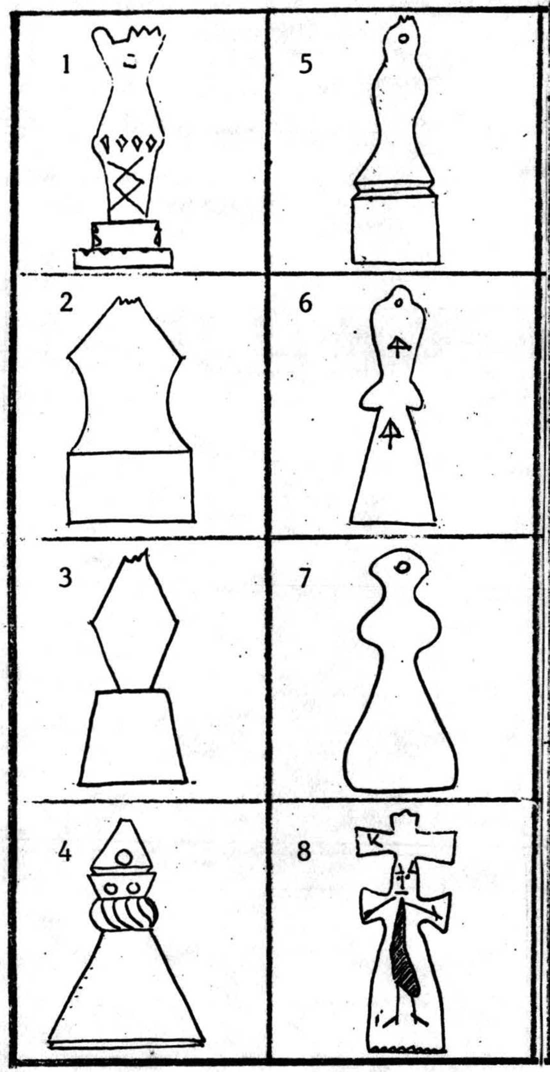
Le cercle apparaît plus rarement, toujours isolé, en tant que pendant du triangle de la base de la Crucifixion. On connaît deux cercles d'où on extrait les mirides, l'un pour les vivants, l'autre pour les morts. Si l'on accepte que le triangle situé à la base de la croix symbolise la tête d'Adam et de la sorte il peut être identifié au "cercle" des ancêtres, des morts, il s'ensuit que son pendant, emplacé sur l'autre bout du piédestal représente lecercle des vivants.

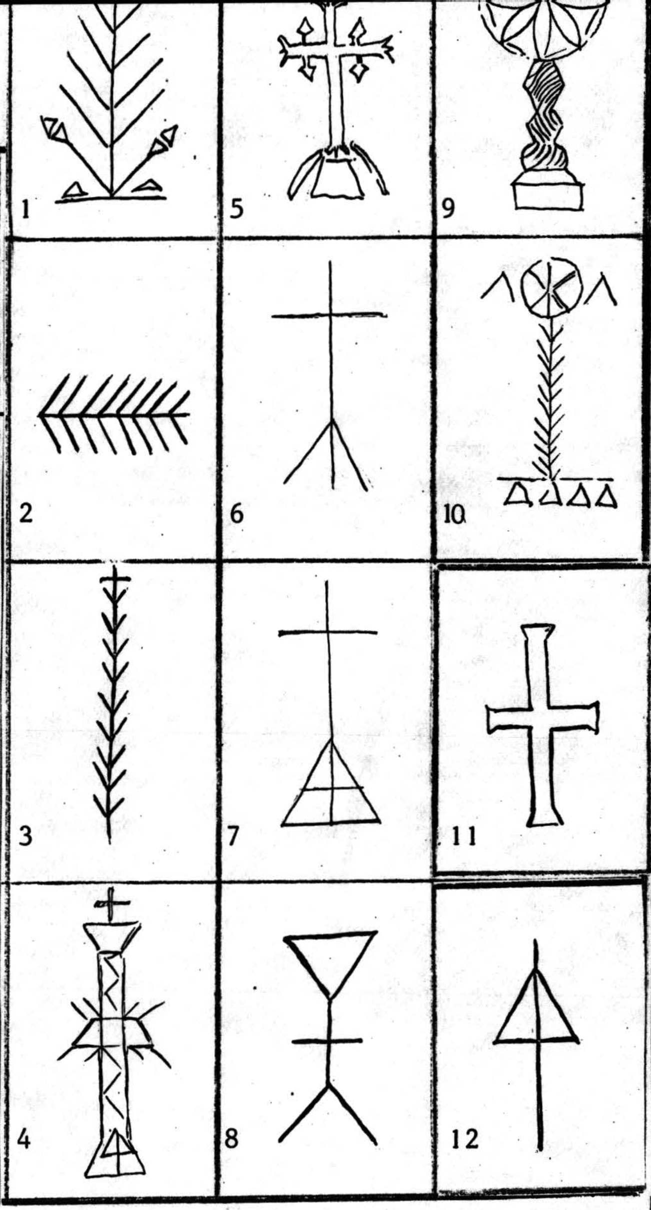
La torsade, relativement rare, entoure d'une manière rituelle la poitgnée des sceaux qu'elle consacre, tout comme autrefois on isolait à l'aide d'une corde le lieu sacré de celui profane. Pour les mêmes raisons on entoure au Maramureş d'une torsade le corps sacré de l'église tout comme sa porte d'entrée.

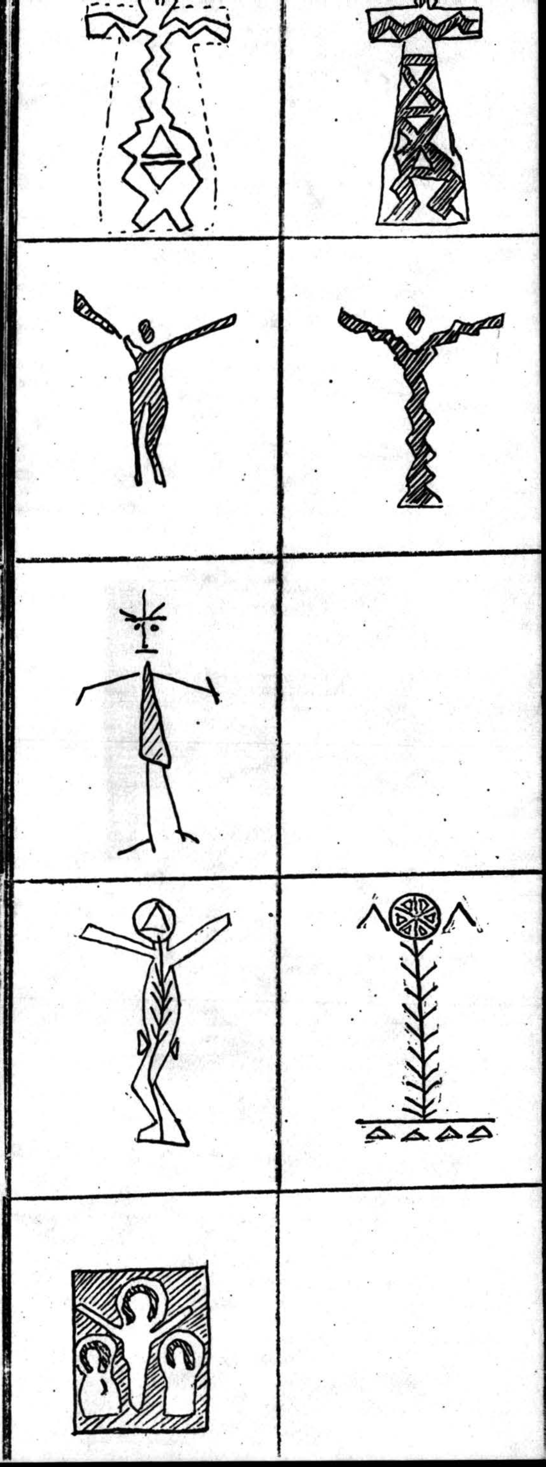
La croix est présente, naturellement, dans la décoration des sceaux en tant que symbole chrétien consacré. Mais parfoison distingue à travers la forme de la croix la silhouette de l'arbre de la vie, la racine bifurquée (19), tronc et branches portant des fruits tel qu'il apparaît dans le schéma iconographique du modèle plastique iranien (20). D'autres fois, le symbole chrétien transparaît dans le modèle thraco-gétique sous la forme d'un sapin ayant au sommet une croix.Dans ce cas de syncrétisme ce sont toujours les symboles mythiques qui renforcent l'efficience magique du signe chrétien.

Le sapin lui-même apparaît isolément dans la décoration des sceaix sous plusieurs formes enrichies de diverses implications symboliques. Il peut suggérer l'axe du monde mais peut devenir aussi un arbre de la vie selon qu'il est représenté seulement comme une ligne verticale ou comme un ensemble de racines, branches et fruits gardés par des oiseaux affrontés (ces derniers stylisés sous la forme de deux triangles situés à la base de l'arbre, selon l'iconographie classique du thème.

Comme dans la plupart des cas où il est employé en tant que motif décoratif le sapin consacre l'objet qu'il décore et assure son efficience;







GAUCHE) 1-7 sceaux dérivés d'éléments anthropomorphes - torse; 8 stylisation de la crucifixion. CENTRE) Motifs décoratifs symboliques; sapin (1-2), sapin surmonté d'une croix (3), arbres-croix (4-8), motifs solaires (9-10), croix (11), "troita" (12). DROITE) Le motif de la crucifixion (gauche-face a; droite-face b).

placé sur la porte cochère ou sur le devant de la maison il permet la structuration du microcosme du foyer selon les règles du macrocosme en synchronisant les actes des humains à ceux cosmiques; sa présence sur le coffre contenant la dot de la jeune mariée consacré un "début" en l'assimilant au temps primordial de la création du monde. La force qui résulte de ce retour aux origines, au temps sacré, fait irruption dans les actes profanes à chaque début, à l'occasion chaque rituel de passage qui utilise d'une manière ou d'une autre le symbolisme du sapin; enterrement, mariage, baptême ou construction d'une nouvelle maison. Pour les mêmes raisons le sapin consacre le rituel de transsubstantiation du pain dans le corps divin. De même, tracé sur les oeufs de Pâques, il suggère par sa signification l'idée chrétienne du nouvel ordre et de la resurrection.

Le soleil apparaît plus rarement sous la forme d'une rosette ou d'une roue. Particulièrement intéressant s'avère être lemotif du tournesol (21) qui a l'air d'être crucifié lui-même, comme Jésus représenté sur le revers du sceau de Ieud. Il est évident qu'en ce cas Jésus est assimilé à un héros solaire.

L'image proprement dite de la Crucifixion n'est pas tellement fréquente et, même lorsu'elle apparaît, c'est sous des formes très stylisées où la silhouette du Christ est soit géométrisée, soit à peine suggérée par quelques lignes. Les sceaux de Ieud se singularisent par une surprenant unité iconographique (d'autant plus remarquable que la principale caractéristique des sceaux du Maramureş estjustement la grande diversité et presque l'impossibilité de trouver deux sceaux identiques). Ils présentent l'image d'un Jésus-épi de blé dans le corps crucifié duquel on voit clairement le contour de la plante à sens eucharistique. Le symbole devient par là explicite: la plante pousse du corps même de Jésus, tout comme du pain-azyme fabriqué à partir du blé; de ce corps sera détaché le fragment marqué par le sceau qui deviendra le corps de Jésus. L'acte de la transsubstantiation devient ainsi évident dans une représentation plastique quasi literalle, extrêmement suggestive.

X

Les traditions populaires ont conservé de nombreux motifs symboliques archaïques les intégrant aux nouveaux systèmes religieux. Au cours de la démarche que nous avons entreprise pour l'étude des sceaux de Maramureş, en relevant l'apparition des motifs syncrétiques, nous avons tâché d'établir la signification profonde des formules archétypales dérivées de la pensée mythique, qui s'insinuent à l'intérieur du culte chrétien auquel elles confèrent un plus de validité par la continuité des croyances archaïques.

1) Il faut tout de même remarquer quelques variantes possibles, en commençant par la plus simple qui comprend seulement les initiales de Jésus Christ et le vocable NIKA pour arriver aux plus complexes où sont indiquées aussi les "mirides" (fragments). Exceptionnellement, on peut rencontrer des sceaux représentant une scène de l'Evangile (par exemple la Crucifixion) ou même l'image de l'église à laquelle celui-ci appartient.

2) C. G. Young, L'Homme à la découverte de son âme, Paris, 1978, pp. 311 sq. (sur l'archétype en tant qu'image primordiale gardée par l'inconscient collectif).

3) Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Paris, 1975, p. 138.

4) Ad. E. Jensen, Mythes et cultes chez les peuples primitifs, Paris, 1954, p. 108.

5) E. Volhard, Kanibalismus, Stuttgart, 1938, apud M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, Paris, 1957, pp. 37 sq.

6) Mot utilisé par la population Marind-anim de la Nouvelle Guinée (cf. Janse, op.cit.).

7) Saint Jean Chrysostome, Omil. 46: "Christ n'a pas permis seulement d'être vu par ceux qui l'aiment, mais aussi qu'ils puissent le toucher, le manger, enfoncer les dents dans son corps et s'unifier à lui pour pouvoir réaliser tous leurs espoirs" (apud D. Stàniloaie, Teologia dogmaticà ortodoxà, vol.III, Bucarest, 1958, p. 90, note 61. "L'Eucharistie est l'acte de se nourrir de lui", ibidem, p. 94).

8) Saint Jean l'Evangéliste, 6/51: "Celui qui mangera de Son corps, qu'il donne pour la vie du monde, vivra éternellement".

9) "Tous les actes accomplis par le prêtre à ce moment (.....) deviennent un récit, par l'intermédiaire des gestes symboliques, des souffrances et de la mort de Jésus (.....) En sortant du pain-azyme intact la partie dont il fait don, le prêtre y inscrit la souffrance et la mort comme si c'était sur une tablette (.....) En saisissant le pain-azyme duquel il doit enlever le morceau (agnet), il dit: 'En commémoration (.....) de Jésus Christ, selon ses propres commandements à l'occasion de la Cène'. Puis en disant 'Comme un mouton vers le sacrifice il est allé' (Isaîe, 5,37) et enfonçant le couteau plusieurs fois, le prêtre découpe de cette façon le pain et divise les mots prophétiques de sorte que chaque syllabe correspond à une coupe pour souligner que l'acte symbolique n'est que la matérialisation de ces mots (.....) En mettant le morceau sur le disque, le prêtre esquisse les gestes et profère les mots qui annoncent le sacrifice et la mort de Dieu, en disant 'Que l'agneau de Dieu soit égorgé, lui qui rachète le péché du monde' (Jean, 1, 29). Il imprime sur le pain le signe de la croix (montrant de cette façon que le sacrifice a été effectué sur la croix), perce le pain-azyme à droite (imitant le percement de la côte sainte par un couteau nommé lance ou copie) et raconte l'histoire: 'Et l'un des soldats a percé avec la lance sa côte' (Jean, 19, 34), ensuite, rappelant le sang et l'eau qui s'en sont écoulés, verse du vin et de l'eau dans la coupe en disant: 'Et tout de suite du sang et de l'eau s'en sont écoulés' (Jean, 19, 34)". Nicolae Cabasila, Tâlcuirea dumnezeieştei Liturghii, Bucarest, 1946, pp. 34-38 (traduit par Ene Branişte).

Ensuite le prêtre extrait les parties (miride) du pain-azyme, les premières en forme de triangle, en signe de gratitude envers les intermédiaires (la Sainte Vierge et "les 9 rangs célestes formés par Saint Jean Baptiste, les prophètes, les apôtres, les hiérarques, les martyres, les dévots et les dévotes, les saints docteurs sans argents, tous les saints et aussi le hiérarque dont on célèbre la messe); et les autres pour la rémission des péchés des vivants et des morts (des miettes provenant de deux fragments différents en forme de cercle). La messe prend fin sur la Sainte Table où s'accomplit la transsubstantiation du pain-azyme. Le prêtre raconte la Cène et implore Dieu pour que "l'offrande reçoive son Saint Esprit et deviennent son corps et son sang". En proférant ces mots, le but de la Sainte Messe a été réalisé, la consécration du pain et du vin, accomplie et le sacrifice a eu lieu. L'agneau égorgé pour le salut du monde gît sur la Table" (Idem, pp. 70-71).

10) "Saint Paul l'apôtre n'invente pas de règles, mais renouvelle l'exposé détaillé de la Cène typique - celle de Jésus qu'il suffit d'imiter pour que tout soit en ordre". H. Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, tome V, I-ère partie, p. 681.

11) Les sceaux de Maramureş se trouvent pour la plupart dans les collections du Dr. Victor Pop de Sighetu-Marmaţtiei (Maramureş) et du prêtre Mircea Antal de Brebi (Maramureş), de l'architecte Sculy de Bucarest et dans la collection du Musée Ethnographique de Transylvanie. Nous remercions tous les collectionneurs qui ont eu l'amabilité de mettre à notre disposition les pièces étudiées.

12) Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris, 1977, pp. 220-231.

13) Les vertus magiques des plantes miraculeuses (qui ont le pouvoir de guérir, de ressusciter ou ed porter bonheur en amour et en fécondité) représentent la dérivation des attributs de l'arbre de la vie ou encore du mythe de la naissance de certaines plantes grâce au sacrifice rituel d'un héros primordial. Ainsi, dans les légendes chrétiennes apocryphes, la force du "véritable bois de la croix" de ressusciter les morts vient de son origine paradisiaque, son destin étant de devenir "le bois de la rédemption aux originea même du péché primordial" (N. Cartojan, Cărţile populare în literatura română, vol. I, Bucarest, 1974, p.156); tandis que les propriétés des plantes miraculeuses viennent de leur naissance dans le sang versé par le Rédempteur sur le Golgotha (V. Candrea, Iarba fiarelor, Bucarest, 1928). Sur ces mêmes problèmes, M. Eliede,"Ierburile de sub cruce", Revista Fundaţiilor Regale, novembre 193_; N. Cartojan, op.cit., vol.II, pp. 114-115 (sur l'origine de la vigne); M. Eliade, Traité d'histoire des religions, le chapitre 'L'arbre et la croix", pp.249-251 (avec la bibliographie du problème à la page 278).

14) Paul H. Stahl, "La Dendrolatrie dans le folklore et l'art rustique ou XIX-ème siècle en Roumanie". Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria, vol. II, Torino, 1959, pp. 43-69.

15) Paul Petrescu,Motive decorative celebre, Bucarest, 1971, p.47 (le sapin pris comme "motif fondamental thraco-gétique" en tant qu'arbre de la vie).

16) M. Eliade, Traité..., p. 255 (l'arbre - Axis Mundi).

17) Idem, pp. 124 et 135 (le soleil et les cultes solaires); p. 138 la bibliographie sur les mises en valeur théologiques chrétiennes du symbolisme solaire).

18) Nous trouvons l'histoire de la tête d'Adam dans la légende du bois de la croix très répandue dans la littérature slave et roumaine et aussi dans un manuscrit roumain de la fin du XVIII-ème siècle (nr. 4700 à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine) contenant "La Sentence de Pilate", où le moine Epifanie écrit: "Au pied de la colline Golgotha se trouvait la petite église d'Adam et dedans il y avait sa tête en dessous des ruines de Golgotha, donc, pour cette raison-ci on lui a donné

pour nom 'le lieu de la tête' ". Cette note "met en lumière un des plus répandus motifs de notre iconographie religieuse: la tête d'Adam représentée presque toujours sous la croix où le Rédempteur fut crucifié, pour que son sang s'écoulant sur la tête du premier humain expie le péché primordial" (N. Cartojan, op.cit., vol. I, pp. 156 et 162, et vol. II, p. 10).

19) Le motif de la racine bifurquée, comme toute ouverture située à la base de la croix, symbolise "la porte par laquelle les morts partent vers l'autre monde" (Karl Spiess, Neue Marksteine, Vienne, 1955, pp. 48-49, apud P. Petrescu, op.cit., p. 46, et les notes 156 et 157).

20) Selon la typologie de P. Petrescu, op.cit., pp. 61-64, en citant Karl Spiess, op. cit.

21) Ce motif est composé d'une tige rappelant un sapin et d'une fleur en forme de disque solaire.

CAPITALIST PENETRATION INTO THE ROMANIAN PERIPHERY: THE WORK OF PROFESSOR HENRI H. STAHL

Steven L. Sampson

Western anthropologist working in Europe's peripheries (e.g. Sicily, the Balkans) have not made sufficient use of local scholarship. Content to examine these areas from the viewpoint of Western ("core"-area) historians, they have ignored a more vital perspective: how these peripheral societies viewed themselves. For those interested in Romania, however, we are fortunate to have Daniel Chirot's study of Wallachian society (1976), for Chirot freely acknowledges his debt to the Romanian sociologist-historian Henri H. Stahl. Stahl is one of the many scholars of the periphery who, "were it not for the accidents of history" (Chirot 1976 a:i) might have given Europeanist anthropologist a clearer picture of the social organization of Balkan societies. Stahl's work focuses on the penetration of capitalist social relations into the Romanian countryside; however, his theoretical and methodological approaches have a wider relevance for those interested in social change in European societies, in historical anthropology and especially for those seeking to apply world-systems perspectives to the study of local communities (cf. Schneider and Schneider 1977, Wallerstein 1974, 1975, 1976, Cole 1977, 1981). Stahl's analysis of peasant localities in Romania's Vrancea region is just one example of how the study of local conditions can shed light on the diversity of capitalist expansion into the periphery. For these reasons, a more detailed summary of Henri Stahl's work is imperative.

Biographical information.

Henri H. Stahl (1901 ---) is one of the few surviving members of Romania's monographic sociology "school" founded by Professor Dimitrie Gusti in the 1930s. Gusti and his students focused principally on the writing of village monographs and intervillage comparisons, with an eventual plan to have a monograph about each and every community in Romania. While this plan was never realized, several dozen studies were carried out, the most famous being the five volume Sixti Romanian Villages (Georgescu and Chibulcuteanu 1941). Stahl himself did extensive research in the Vrancea zone, a highland area of pastoral communities located at the border of northeastern Wallachia and southern Moldova. In his three volume Nérej, un village d'une région archaïque (1939) Stahl described village life of the 1930s, laying particular emphasis on the archaic "survival" features as a clue to the social structure of the village in the pre-capitalist era. The Vrancea zone not only had a tradition of free peasantry (i.e. they had never been enserfed), but also retained vestiges of communal land ownership and political organization outwardly similar to the Russian mir. Nerej was Stahl's first attempt to study Romania's past through the prism of the village of the 1930s. In the late 1950s, Stahl extended his study to other areas of Romania, documenting the decomposition of the Romanian communal village under the pressures of capitalist penetration in the 18th and 19th centuries (Stahl 1958-1965, 1969, 1980). In the 1970s, aside from articles on general sociological theory and method, Stahl has broadened his interest to include wider issues: how to analyse the village community as a system (1976a), typologies of peasant exploitation under different modes of production (1976b, 1977) and the issue of "second serfdom" and "neoserfdom" in East Europea, history (1976c).

Stahl's contribution.

In examining how the European core-states subordinated Romanian villages into peripheral status (Stahl 1980), Stahl used a methodology of

"social archaeology": to understand the evolution of capitalist relations in Romania we must zig-zag back and forth between present ans past. The fortunate survival (for research purposes) of free peasant villages exhibiting forms of communal land ownership until the late 19th century provides Stahl with a data base for testing hypotheses about earlier historical events. Rather than trying to explain the present by beginning with the past, Stahl reverses the order; he tries to reconstitute the pristine village from synchronic fieldwork and a cautious use of archival material. Stahl's long periods of filedwork - characteristic of Romanian sociology - not only complement historical archives but, more importantly, show their methodological limitations. Archives, protocols, and documents from Romania's"feudal" period (1200-1750) would at first glance indicate Romanian feudalism to be quite the same as its Western counterpart. Stahl's fieldwork, however, shows that the two systems were profoundly different; that the ostensible identity of juridical forms masked the very different social formations of Romania and Western Europe. Whereas western Europe's feudalism bas based on land ownership (fiefdoms), Romania had a "fiscal" serfdom based on tribute from peasant villages which owned their land communally.

The origin of this divergence lies in the character of Romanian state formation in which there was a predatory state, dominated by tribute. The consequences of these two types of feudalism were revealed in the divergent paths of capitalist development in Europe after 1600: industrialisme and wage labor in the West versus grain producing latifundia and corvee in East Europe. The development of capitalistm in the West (where it originated), thus had completely different stages than in the East (where is penetrated). Instead of the Western pattern of evolution - from Roman slavery, to medieval serfdom, to tenancy and ending with a modern free peasant/proletariat - the Romanians began as free peasants and independent pastoralists, located largely outside of the Roman latifundia system. There was no manorial serfdom period but, ra-

ther, a gradual disaggregation of village communities from free into "second serfdom" and into virtual corvee slavery in the late 19th century. Of all Eastern European countries, the harshest agrarian conditions were found in the grain exporting Principalities of Wallachia and Moldova. Stahl's analysis of Romania's integration into the Ottoman empire explains why the conditions were so much worse in the Romanian lands than in other Balkan states. It is the evolution of an autochtonous nobility in Romania (the 'boyar' class), and the class struggle among the boyars, Wallachian and Moldovan princes and the Ottomans, that aggravated the agrarian situation in Romania. The crisis was not confronted until a land reform in 1921, but its residue persisted until the communist coup of 1945.

State formation and class struggle.

What was the nature of the original Romanian state? Stahl see Eastern Europe composed of "predatory states" or "tributary states", based on a system of "fiscal exploitation". Unlike the Germanic tribes of Western Europe, who conquered and took ownership of Roman latifundia/slave villages, the tribes who invaded Eastern Europe encountered a free peasantry with communal ownership of arable pasture, and forest land. The various nomadic groups from Central Asia - Tatars, Mongols, Cumans, Bulgars, Tyrks - were content to receive tribute from the villages, but never actually sought to own them. The fiscal exploitation of Romania by foreign nomads functioned through local village headmen (knezes) and regional confederations led by voivods.

When the locally born leaders led the peasants in expelling the laar wave of tehse nomads - the Tatars - the knezes and voivods simply took the place of their foreign masters and continued demanding tribute, thus forming the boyar class. Still, the boyars did not become owners of the land, but were subject to and bound by communal land tradition just like the peasants. The tribute, mostly in the form of animal products, was relatively low, and because the communal villages were more pasto-

ral than agricultural (and thus more mobile) the peasants could flee easily. Serfdom was declared in 1600 to prevent this. Stahl shows this "serfdom" to be nothing more than rights to the peasants surplus but not ti his person or to his land.

It is important note that the Romanian boyars lacked the lordly demesne which existed in the West. Until 1864, the lands of the boyar and the villagers were mixed together, and rotated yearly in the three field system; various common rights to outlying pasture and forest were retained.

As both Stahl and Chirot repeatedly stress, the shift from pastoral to a grain export economy was the main factor leading to the disaggregation of the Romanian communal village. It is the grain trade between eastern and western Europe - a capitalist grain trade dictated on Western European terms - that gave rise to ostensibly feudal relations of production in the Romanian countryside. The "freeing" of the Romanian serfs in 1746 and 1749 did little to stop their dvolution; rather, the decrees only changed the form of exploitation from tithe to corvee. In 1832, the nobles were declared owners of 1/3 of the lands which they cultivated. With the rise of world grain prices, the boyars now pressed to gain control of as much village lands as possible. One way was by "false fraternization" with the peasants; that is, bribing one of the peasants so that the Lord became a member of the village commune and could thus buy out other members holdings.

On gaining control of a village, the boyar would dissolve the communal organization and "free" his peasants. Sometimes they would actually be chased out, whereupon the boyar would invite other landless peasants to cultivate the land on better terms. Unlike the original inhabitants, however, the incoming settlers could make no claim for restoration based on historical patrimony. Stahl makes a careful analysis of the evolution of village boundaries to show that it was not only the Lord who divided up the village commons, but the peasants themselves. This was done in order to neutralize further incursions by the Lord be-

fore the villagers lost everything. When such divisions occurred, the villagers would hastily create local lineages, apportioning the common land among the "founding" families. That most Romanian villages were never lineage-based is well-documented by Stahl (see also Chirot 1976b).

While some peasants resisted the boyar by dissolving their village lands, the boyar sometimes sought to retain the commune when is proved an advantageous form of exploitation. This was the case when forest clearing operations were involved. After an intensive grain-growing latifundia system was in full operation, the boyar would then try to breakup the commune, disenfranchising each peasant individually, turning them into either corvee-slaves, poor sharecroppers or landless laborers. In their efforts to destroy closed corporate communities, the boyars benefitted from several "land reforms" which always seemed to work in their favor.

Stahl's analysis thus explains the fact that many types of peasant communities coexisted in Romania between the 17th and 20th centuries: free peasants on undivided lands, free peasants who divided their lands to resist the boyars incursions, "serf" peasants who retaines communal landownership forms while participating in land clearing operations on the plains, and, in the final stages, corvee peasants and landless agriculturalists who held micro-plots of land and worked on the boyar's estate. Under the agrarian capitalism of 19th century Romania, there was a paradoxical mixture of social forms: ancient communal landowning villages existed under a feudal-type relation with the boyar, and corvee labor constituted a slave work force for the boyar's export-oriented, capitalist grain agriculture. This intermeshing of precapitalist social forms with capitalist economy also appears in other peripheries of the European world-economy: encomienda in South America, sugar plantations in the Caribbean, and cotton slave plantations in the American deep South (Wallerstein 1974, Mintz 1977, Genovese 1975).

"Second Serfdom", "Neoserfdom" or "Agrarian capitalism" ?

In dealing with the controversy over the "second serfdom",(i.e. whether East Europe was characterized by feudal or capitalist relations) Stahl insists that what appeared to be a reemergence of feudalism after 1650, was caused by capitalist expansion, i.e. the integration of East Europe as grain producer for the Western European core states. This is neither a new nor a belated "second serfdom", but Wallerstein's "coerced cash-crop labor", a cumbersome term whose only advantage is to distinguish it from the Western European manorial economies of the early Middle Ages (Wallerstein 1974:68 text ed.).

Stahl maintains that the traditional Romanian communal village had no "first serfdom" because these seignorial relations never existed in Romania. What is called "second serfdom" re-emerged in 1864 in Romania, when a new "land reform" finally converted the boyars from traditional masters of the land to legal owners of it. Their one-third share was consolidated, so that only at this time did the "classic" feudal-style demesne make its appearance, several hundred years after its counterpart in Western Europe. Yet this was not a feudal subsistence agriculture supplying food to the manor, but a capitalist latifundia enterprise worked by peasant labor. In 1866, the demands and profits of wheat export gave rise to a new and more onerous corvee system, eliminating virtually all the communal villages in the plains, reaching far into the more pastoral (and more independent) mountain communities. It was this period of peasant subjugation - when Romania's grain exports reached their zenith - that has been called the "neoserfdom" period in Romanian history (Dobrogeanu-Gherea 1908).

Stahl points out how misleading the term "neoserfdom" really is, however, since it was but the capstone phase of a capitalist agriculture in Romania. That such a form appeared so late is due first to residual strength of the communal village, and second, to Romania's integration into the long distance grain trade with western Europe.

Romania's involution and indirect rule.

Stahl's interest does not stop with Romania, however. He has also tried to account for the fact that the agrarian crisis in Romania was considerably more acute than in the other Balkan countries under Turkish suzeraignity. Bulgaria and Serbia were ruled directly by Constantinople, their ruling classes were Turkish boyars or janissaries occupying prebends and receiving tribute. When the Turks were expelled from the Balkans, they lost their ruling elites. Bulgaria and Serbia thus emerged as "peasant democracies", that is, as small-holder states without latifundia.

Turkish rule in Romania, on the other hand, was indirect. The autonomous Wallachian and Moldovan principalities had their own princes and the landed nobility were Romanian boyars who had risen from the ranks of local village chieftans. Disregarding both nationalistic aspirations and their ethnic affinity with their peasants, the Romanian boyars usually allied themselves with the Sultan in order to keep the voivods as weak as possible. For the peasant it meant that the boyar, the incipient state, and the Ottoman bureaucracy in Constantinople were all competing for a share of his surplus.

Romania's national autonomy in relation to Constantinople had egregious consequences when Ottoman rule ended in 1878. Instead of peasants ousting the lords and transforming Romania into a "peasant democracy" as in Bulgaria and Serbia, the native born boyars only consolidated their power over the peasant, taking an evengreater share of the surplus for themselves. Unlike Bulgaria and Serbia, there was no structural change because the indigenous rulling class remained. And because it was of the same nationality as the peasantry, movements for land reform and peasant political organization were notably weaker in Romania than in other countries of East Europe; this is despite the fact that peasant dissatisfaction probably greatest in Romania than in other lands.

Feudalism in Romania.

As a social historian, looking from the periphery up into the core, Stahl's research on the evolution of capitalist modes of production into Romania also sheds light on the "feudalism debate". Feudalism, says Stahl, can be defined by fiefdoms or by serfdoms. In Romania a serfdom - fiscal serfdom - existed, but fiefdoms did not. Unlike the West, the invader tribes and local nobility were tributary regimes practicing purely fiscal exploitation. The nobility were masters of the land; they became owners only after their lordly demesne was created in 1864. Romania's underdevelopment was a variant of capitalist development in northwestern Europe, in which the core/periphery relationship was consolidated in a new worldwide division of labor.

Conclusion.

Stahl's analysis of capitalist penetration shows how theoretically misleading are the "standard" stages of social evolution when applied outside Western Europe. Neither marxist nor developmentalist models are of much utility in explaining how Romania was transformed from a pastoral trading economy to a capitalist grain reserve. Instead, Stahl postulates a "tributary state" with "fiscal serfdom" as a model for Romanian's society. When confronted with the specifics of a peripheral social formation, Stahl's work compells us to revise our categories. The Romanian boyars, for instance, were neither feudal lords nor capitalist entrepreneurs. Rather they were a hybrid combination of resource managers, exploiters of peasant labor, merchant traders, and political brokers, who subverted the Romanian state to ret ain their ruling privileges. Romania became a mixture of feudal estates, corvee labor, capitalist trade, and export latifundia, all of which coexisted to the peasants' prolonged misery as part of a world-wide division of labor.

Stahl's work reminds us that village communities - even the most traditional village communities - have been adjusting to the modern world not just for the last 50 years but for several centuries. Stahl's

"social archaeology" is a method for explicating this long term social evolution. He begins with the present and proceeds to the past - and back again. Social archaeology zig-zags between micro- and macro-levels, from general history to anecdotal references, from theoretical formulations to statistical "hard facts", from anthropology to history, from world-wide patterns to local idiosynchracies. We can only hope that Chirot's example of employing "local scholarship" in the fullest sense of these words, will not be an exception in European anthropology, but the rule. There are doubtlessly many more "scholars of the periphery" like Henri H. Stahl, scholars whose antidisciplinary research deserves to be read, and whose models of core-periphery relations will help improve the models which we have today.

REFERENCES CITED

CHIROT, Daniel

1976 Social Change in a Peripheral Society: Wallachia - 1200 to 1800. New York, Academic Press

1976b The Romanian communal village: an alternative to the Zadruga. In R. Byrnes (ed.), Communal Families in the Balkans: the Zadruga. Notre Dame, Ind., Univ. of Notre Dame Press, pp. 139-159.

COLE, John W.

1977 Anthropology comes part-way home: community studies in Europe. Annual Review of Anthropology 5/349-378.

1981 Studies in the Political Economy of Peripheral Europe. Review of Schneider and Schneider (1975) and Chirot (1976). Dialectical Anthropology, 6 (1): 81-101.

GNOVESE, Eugene D.

1974 Roll, Jordan, Roll, New York: Pantheon.

GEORGESCU, A. and I. Chibulcuteanu

1941 Șaizeci de sate românești cercetate de echipele studențești (Sixty Romanian Villages, Researched by Student Teams). Vol. I-V. Bucharest: Institutul de Științe Sociale al României.

DOBROGEANU-GHEREA, C.

1908 Neoiobàgia (Neo-serfdom). Bucharest.

MINTZ, Sidney W.

1977 The so-called world-system: local initiative and local response. Dialectical Anthropology 2/253-270.

SCHNEIDER, Jane and Peter Schneider

1977 Culture and Political Economy in Western Sicily. New York: Academic Press.

STAHL, Henri H.

1939 Nérej, un village d'une région archaïque. (3 vol.). Bucharest: Bibliothèque de Sociologie, Ethique et Politique.

1958-1965. Contribuții la studiul satelor devălmașe românești (3 vol.) /Contributions to the study of Romanian communal villages/ Bucharest: Editura Academiei.

1969 Les Anciennes Communautés Villageoises Roumaines. Bucharest and Paris.

1976a Schema unui "model" de analiză a comunităților sătești. /A scheme for a model of analyzing village communities/. Viitorul Social (The Social Future, journal of the Romanian Academy of Social and Political Sciences) 5 : 278-288.

1976b Tipologia modalităților de exploatare a comunităților sătești. /Typology of the modes of exploitation of village communities/. Viitorul Social 5: 466-475.

1976c Pentru o reanalizare a "Teoriei Gherea". /Towards a reanalysis of the Gherea Theory (of Neoserfdom)/. Viitorul Social 5: 708-716.

1977 Orînduirile tributare și feudale în România (Tributary and Feudal Orders in Romania). Viitorul Social 6.

1980 Traditional Romanian Village Communities (translated by Daniel Chirot and Holley Coulter Chirot). Cambridge University Press, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

WALLERSTEIN, Immanuel

1974 The Modern World System. New York: Academic Press.

1975 The rise and future demise of the world capitalist system: points for comparative analysis. Comp. Studies in Society and History 17:387-415.

1976 A World System Perspective in the Social Sciences. British Journal of Sociology 27:342-352.

LE CYCLE DE VIE A ANOYA (CRETE)

Françoise Saulnier

Le cycle de la vie individuelle est jalonné par des évènements importants comme la naissance, le mariage ou la mort. Les cérémonies qui marquent les différentes étapes ont été définies par Arnold van Gennep (1) comme autant de rites de passage destinés à faire accéder l'individu à la classe d'âge supérieure. Cependant, les rites individuels sont avant tout des phénomènes collectifs en ce qu'ils ponctuent les stades de la socialisation de chacun. Ce sont aussi des rites familiaux et sociaux institutionalisant l'alliance de deux familles par exemple lors d'un baptême ou d'un mariage.

L'analyse de ces relations a été entreprise dans une étude pr-cédente (2); je me suis attachée ici à décrire le déroulement des cérémonies marquant le cycle de vie afin de montrer comment les relations s'expriment rituellement. Un texte écrit vers le début du siècle par un habitant du village décrivant les coutumes relatives au baptême et au mariage permettra d'en mesurer l'évolution. Mes propres observations portent sur les années 1974 et 1976. On pourra se reférer pour le contexte général de la recherche et pour une bibliographie complète à l'étude citée précédemment.

Le baptême.

Lorsqu'un jeune couple est marié depuis quelques mois, on s'inquiète si la femme n'est pas enceinte (3). Elle-même ne sera d'ailleurs véritablement respectée et reconnue comme maîtresse de maison (4) qu'à

la naissance de son premier enfant, un garçon de préférence. D'ailleurs, l'un des souhaits habituellement adressé au jeune couple le jour du mariage est: "cinq fils et une fille"!(5).

Une femme enceinte ne doit pas assister aux enterrements, ni aller au cimetière, de même que pendant les 40 jours qui suivent l'accouchement.

Comme le baptême s'accompagne toujours d'une fête avec de nombreux invités et donc des dépenses importantes, il est parfois retardé pendant plusieurs années de suite, mais ce n'est guère recommandé, car l'enfant n'est pas alors intégré à la communauté chrétienne; de plus, il n'a pas encore de prénom attribué. Il peut arriver pourtant qu'on s'arrange pour baptiser en même temps deux petits frères ou deux cousins pour limiter les frais. Le baptême a toujours lieu pour une fête importante (du patron de l'église, d'une chapelle de la famille, etc.).

En principe, c'est le parrain qui choisit le prénom de son filleul, mais généralement il s'en réfèreà la volonté des parents. Ainsi, traditionnellement les premiers-nés porteront de préférence les prénoms de leurs grands-parents paternele, puis maternels; on peut aussi leur attribuer le nom d'un personne très chère ou d'un jeune parent tué par vendetta ou disparu accidentellement.

Les obligations du parrain, ou de la marraine s'il s'agit d'une fille, sont importantes; il doit acheter une robe neuve à la mère, des habits pour son filleul (6) et aussi pour ses frères et soeurs, et régler toutes les dépenses relatives à la cérémonie religieuse. La famille de l'enfant donne au parrain un sac de berger (7) rempli de viande, de fromage, etc. avec deux grandes couronnes de pain décorés (8). Depuis quelques années, on offre également des petits pains décorés et des dragées à tous les invités du baptême.

Georgios Dakanalis (9) nous décrit ainsi la cérémonie du baptême telle qu'elle avait lieu à Anoya jusqu'en 1910 environ: "Les baptêmes avaient lieu à l'église et plus rarement dans les maisons, mais seulement en cas d'hiver rigoureux ou de maladie de l'enfant. On ne respec-

tait pas toujours la tradition d'un seul parrain et il y en avait souvent plusieurs. Le parrain était de préférence choisi comme premier témoin de mariage (10). Prendre plusieurs parrains répondait à un besoin social; de nombreuses familles étaient en vendetta, elles faisaient la paix et pour que le pardon (11) soit durable, on devenait parrains."

"Le parrainage de baptême (12) était considéré par tous comme quelque chose de sacré et les parrains ne devaient jamais se quereller, ni même 'se regarder de travers' (13) même s'ils avaient des raisons sérieuses de le faire. La cérémonie du baptême était suivie d'une fête qui durait plusieurs jours. On donnait à l'enfant le prénom de son grand-père ou de sa grand -mère si c'était une fille."

"Les baptêmes étaient généralement fixés un jour de fête comme la Saint Georges ou la Sainte Vierge le 15 Août, de sorte que tous pouvaient y assister et que l'on pouvait plus facilement s'occuper des invités. Les bergers arrivaient au mois d'Avril des pâturages d'hiver aves des agneaux nouveaux-nés et une grande abondance de fromages, et pour l'Assomption ils descendaient également du Psiloritis avec de la viande et du fromage. Ces deux saintes journées,comme on les appelait, étaient une occasion de rencontres et de visites pour discuter de problèmes plus sérieux de nature simplement familiale ou sociale, mais aussi nationale. Ces jours là, tous les habitants d'Anoya, jeunes et vieux, revêtus de leurs costumes allaient à l'église avec dévotion. On y voyait de belles jeunes filles avec leurs poignards et aussi beaucoup d'étrangers qui partageaient la joie des habitants d'Anoya de s'amuser loin des Turcs sans dissimulation et fièrement."

"Après l'église, des petits groupes, les parrains avec leurs filleuls, se déversaient dans tous les quartiers du village. L'après-midi, le déjeuner terminé, la bonne humeur était partout à son apogée. On organisait des danses sur les différentes places de la Sainte Vierge à Livadi-Pérachori, de Saint Georges et de Saint Jean à Armi. La lyra jouait sans discontinuer et les danseurs montraient leurs costumes et leurs belles en allant d'une danse à l'autre. On évitait les querelles

et les vexations qui étaient courantes lors de grands rassemblements publics, et l'on se comportait avec gentillesse et condescendance envers ceux qui avaient perdu leurs esprits à cause de l'ivresse. On raccompagnait les étrangers avec la lyra, selon la coutume, et avec des cadeaux on leur souhaitait un bon retour et à l'an prochain. les coups de feu ne manquaient pas au coeur de ces fêtes brillantes et inoubliables".

Les fiançailles et le mariage.

Giorgios Dakanalis nous donne aussi une description du mariage tel qu'il avait lieu à Anoya jusqu'en 1910 environ: "Les fiançailles étaient toujours bénies par le pope lors d'une cérémonie religieuse, puis par le conseil de famille. On n'éxigeait pas seulement l'accord des intéressés, les fiançés, mais de toute la parenté de chacun d'eux, même la plus éloignée. On prenait en considération dans les mariages tout ce qui pouvait contribuer au bonheur du futur couple, exceptée la dot. Il n'y avait pas de dot, si ce n'est le trousseau habituel, et les dépenses du mariage incombaient entièrement au marié. Pour pouvoir se marier, un jeune homme devait obligatoirement avoir sa maison, et il s'éfforçait toujours sans exception d'enrichir sa pauvre demeure, avant et après les fiançailles.

Lorsque le conseil de famille avait donné son accord sur la future fiancée, on envoyait officiellement un entremetteur de mariage(14) chez ses parents. Il s'écriait en entrant: "Avec votre volonté"et la réponse venait, "Entrez". Le visiteur, bien habillé et l'air avenant, commençait son oeuvre avec sérieux et persuasion. Il s'adressait au chef de famille, le père, ou en son absence, à l'oncle ou au frère aîné et lui disait: "Je viens de la part de X et j'ai l'honneur de demander la main de votre fille une telle pour son fils untel" (phrase stéréotypée). La jeune fille se retirait alors sur un signe de tête de son père de même que les enfants, et demeurait seul avec le chef de famille l'entremetteur de mariage. La réponse intervenait alors, également sté-

réotypée: "Nous vous remercions pour votre proporsition, mais nous allons également réfléchir avec tous les nôtres et nous vous donnerons une réponse d'ici huit jours, aujourd'hui en huit, après avoir interrogé notre fille".Question de pure forme, car celle-ci se soumettait toujours, même contre son gré, à la volonté des siens et au désir de la famille. Après avoir bu l'habituel raki l'entremetteur souhaitait un bon dénouement puis repartait. Il allait ensuite raconter sans détours à ceux qui l'avaient envoyé l'accueil qu'il avait reçu, exactement tel qu'il avait eu lieu, ainsi que la réponse de la future belle-famille.

Quand la période d'attente s'était écoulée, la famille de la jeune fille communiquait sa réponse à l'entremetteur. Si elle était positive, on fixait une rencontre entre les deux familles pour déterminer la date des fiançailles. Si elle était négative, "cet homme est bon et honorable, mais il n'est pas pour nous " (phrase stéréotypée), on ne pouvait plus revenir dessus. Par contre, ce qui arrivait parfois, si elle n'était pas catégorique,"Si Dieu le veut, cela aura peut-être lieu mais nous ne sommes pas prêts pour un mariage maintenant", on laissait la porte ouverte à une nouvelle demande.

Si la réponse était positive, on fixait la date des fiançailles, toujours d'un commun accord, et les deux familles faisaient leurs préparatifs pour la fête et tout ce qui s't rapportait; invitations, pâte à pétrir, nourriture à prévoir, etc. Les invitations étaient généralement lancées 8 à 15 jours avant, et un annonceur (15) faisait le tour du village pour prévenir les invités que "Untel se fiance avec Unettelle" pour participer à la fête et féliciter le jeune couple. Les personnes qui n'avaient pas été invitées n'y prenaient jamais part, sauf s'il s'agissait d'étrangers que l'on invitait personnellement le jour de la cérémonie, en gage d'hospitalité.

Il existait également une autre façon de lancer les invitations, lorsque les deux familles en avaient les moyens. On n'envoyait pas d'invitations personnelles qu'à ceux qui habitaient d'autres villages et avec qui on était lié par amitié ou par parrainage.

On fixait généralement le jour des fiançailles un dimanche, pour faciliter la présence des invités. Les arrivants apportaient des cadeaux; les proches parents de la viande et des fruits de saison, pastèques, raisins, etc.; les autres mettaient des pièces d'or ou d'argent sur le plateau que présentait la fiancée pour leur offrir un verre.

Le pope arrivait le premier en compagnie du père ou de l'oncle du fiancé tenant celui-ci de la main droite et on le présentait d'abord à sa fiancée puis à tous les siens. L'émotion se manifestait alors des deux côtés et leurs yeux se remplissaient de larmes. Le pope psalmodiait la liturgie appropriée pour célébrer les fiançailles religieusement et les rendre indissolubles puis le beau-père donnait la bague à sa bru bien-aimée.

Après cette sainte cérémonie, ils s'installaient à la table couverte de plats et se mettaient à chanter accompagnés par les sons de la lyra. La parenté du marié chantait les distiques en l'honneur de sa famille et de ses ancêtres, celle de la mariée également, mais toujours avec attention et gentillesse en veillant à ne blesser personne.

La fête avait lieu dans la demeure de la jeune fille; au bout de plusieurs heures, accompagnés de toute la belle-famille, ils repartaient vers la maison paternelle du jeune homme où sa mère et ses frères enlaçaient la jeune fille et la félicitaient. Là, la fête se poursuivait souvent pendant encore deux ou trois jours et nuits. Une danse s'ensuivait, accompagnée par la lyra, et tous les amis des fiancés se dirigeaient vers la place où se tenait la danse. Là, les jeunes gens montraient leur souplesse et les jeunes filles l'élégance de leur silhouette. Le pidichtos, le pendozalis, le chaniotis (16), se suivaient l'un après l'autre de même que les distiques créés pour les circonstances. Après 1821, quand le joug de l'esclavage s'allégea,on tirait tant de coups de fusils pendant les fêtes de fiançailles que de loin ou pouvait croire à une bataille.

Après la fin de la cérémonie des fiançailles commençait la nouvelle vie des promis. Le jeune couple se montrait en public, toujours accom-

pagné d'un frère ou d'une soeur de la fiancée, lors des danses sur la place du village ou bien pour les fêtes et les rassemblements. La fiancée était vêtue du costume traditionnel d'Anoya; elle portait des pièces d'or (17) sur la poitrine et un poignard d'argent (18) à la ceinture façonné artistiquement avec des chaînes d'or et d'argent et avec des rubis exclusivement au nombre de 7, 9 et 11. La fiancée le gardait pour qu'on ne lui prenne pas. Ils dansaient ensemble une première fois et étaient applaudis par l'assemblée. Les heureux fiancés avaient une attitude respectueuse vis-à-vis de leurs parents et ils s'efforçaient continuellement de ne pas leur déplaire. Le moindre détail avait une signification symbolique et tout était ordonné à la perfection. Le couteau que portait la fiancée quand le jeune couple apparaissait en public signifiait qu'elle était capable de défendre son honneur et celui de sa famille, de même que celui de la nouvelle famille à laquelle elle était liée par les fiançailles.

Dans les fêtes et dans les rassemblements ils avançaient des sièges à leurs parents; au cours des conversations, ils se contentaient d'écouter et ne répondaient que si on leur adressait la parile. On attendait d'eux modestie et silence vis-à-vis de leurs aînés et une attitude contraire était considérée comme de l'effronterie.

Le temps des fiançailles ne permettait pas seulement aux futurs époux de faire connaissance; il était un préalable à leur accord harmonieux. Pendant cette période qui pouvait durer quatre à cinq ans, le jeune homme s'occupait de construire et d'aménager sa maison et la jeune fille tissait et préparait son trousseau et tout ce qui lui serait nécessaire pour son intérieur.

Ils se souvenaient toujours de ces années de fiançailles et ils les racontaient à leurs enfants de sorte que ces récits constituaient une tradition et un enseignement plein de fruits pour leurs descendants. Le temps des fiançailles pouvait être prolongé pour des raisons sérieuses, par exemple si la fiancée était encore trop jeune, 10 à 15 ans. Lorsque les préparatifs du jeune homme et de la jeune fille étaient ter-

minés, les deux familles se rencontraient et déterminaient ensemble la date du mariage; elle ne pouvait être remise, même en cas de décés d'un des parents ou des frères ce jour là. Dans ce cas, on célébrait d'abord la cérémonie du mariage, puis celle de l'enterrement.

Vers la fin de la période des fiançailles et lorsque la date du mariage avait été fixée, les préparatifs commençaient dans l'ordre et de la façon suivante:

Quinze ou vingt-deux jours avant, l'annonceur parcourait tous les quartiers du village et, laissant transparaître la joie avec laquelle il remplissait la tâche qui lui avait été confiée, il criait: "Dans 15 ou 22 jours vont se marier les enfants de Untel et Untel - il citait les noms des deux familles - et ils vous invitent à venir fêter cet heureux évènement". Les plaisanteries ne manquaient pas de la part des invités. L'annonceur portait un grand fez tunisien et une ceinture rouge et il buvait le vin qu'on lui servait; il acceptait les plaisanteries gaiement et y répondait à voix forte avec de bons mots.

Trois jours avant la date prévue, c'est-à-dire le vendredi matin, le pétrissage de la pâte commençait dans la maison de la jeune fille avec des jeunes filles et ses des proches parentes. Il était précédé d'une danse de courte durée (19) au cours de laquelle on chantait des distiques comme celui-ci:

> Mariée, ma chère mariée, pour ton premier pétrissage
> Que ta pâte soit du sucre et ton eau du sucre candi (20).

A la fin suivait un repas et une nouvelle danse plus longue qui se terminait avec des souhaits et des rires et la joie qui convient à de tels instants.

Le lendemain, un samedi, on réservait dès le matin un emplacement dans chacune des deux maisons pour égorger les bêtes et préparer celles qui devaient être consommées le jour même. On envoyait de part et d'autre les corbeilles (21) portées par de belles jeunes filles très bien habillées, de préférence avec le costume traditionnel d'Anoya et avec des bijoux. Les corbeilles, riches en viandes, en fromages, en céréales,

étaient choisies et remises à l'intendant occasionnel (22) promu à cette tâche pour toute la durée du mariage.

Les mariages étaient généralement célébrés pendant les mois de Septembre et d'Octobre pour des raisons bien précises; c'était le moment où on récoltait les fruits et où les brebis n'avaient plus de lait. Tous les invités pouvaient plus facilement contribuer à l'établissement du jeune couple et les cadeaux étaient si riches qu'ils suffisaient à couvrir les besoins de la nouvelle famille pendant une année et même plus. On faisait ces cadeaux quelle que soit la situation économique de la famille et même davantage aux jeunes filles pauvres. Les habitants d'Anoya étaient généreux et compatissants, et ils essauaient de compenser la peine des orphelins qui ressentaient particulièrement à cet instant critique de leur vie le manque de protection. Les cadeaux en espèces (23) que l'on donnait sur le plateau de l'église au moment de la cérémonie appartenaient à la mariée de même que ceux donnés chez elle par les invités qui n'avaient pu aller à l'église. Les sommes n'étaient jamais à dédaigner, quelle que soit l'époque.

L'après-midi, vers deux ou trois heures, on annonçait généralement de lébut des danses par des coups de fusil et tous les jeunes gens et les jeunes filles en habits de fête y entraient avec joie, tout en mangeant de la viande et en buvant le vin léger (les jeunes filles nu buvaient pas). Les serveurs (24) sortaient de la maison en apportant les boissons et la viande et en criant "De l'appétit, les enfants!" Ils recevaient aussi du fromage et d'autres choses encore, offerts par l'intendant occasionnel.

En fin d'après-midi, vers quatre ou cinq heures, la danse s'arrêtait et les uns se rassemblaient à la porte de la mariée, les autres à celle du marié, toujours en chantant et précédés du pope et des personnages les plus marquants de la fête ils se dirigeaient vers la maison de la mariée pour recevoir le trousseau (25). Beaucoup suivaient à cheval avec des sacs (26) pour les vêtements, les meubles, etc.

Dans la maison de la mariée se réunissaient tous les parents et

amis de la famille pour recevoir la belle-famille avec des cris de joie et des souhaits de bienvenue. Là on tirait de nouveaux coups de fusil pour annoncer l'heureux évènement et en l'honneur de la belle-famille.

Au milieu du trousseau il y avait un basilic dans un pot de terre spécialement cultivé pour cette occasion des mains même de la mariée et qui était peut-être le cadeau le plus symbolique. Il était orné de rubans bleus et blancs et celui qui le portait recevait du marié une grande couronne de pain décoré. Pour cette raison il y avait beaucoup de bruit et de discussions pour savoir qui prendrait le basilic. On le donnait toujours cependant à un proche parent du marié, à un homme jeune et célibataire, bien armé et bien habillé.

De retour à la maison paternelle du marié, on servait à nouveau des boissons et des aliments et l'on se rendait sur le lieu des danses où la gaîté et la fête reprennaient de plus belle toute la nuit et jusqu'au matin. Ceux qui avaient bien supporté de boire et de manger pendant toute la nuit faisaient avec le joueur de lyra le tour des maisons de la parenté où ils recevaient des petits cadeaux; noix, amandes, gelée de moût, et des rameaux de basilic et d'amaranthe qui à cette époque se trouvaient à presque toutes les fenêtres.

Le dimanche midi tout s'apaisait et le joueur de lyra allait dormir de même que tous les participants pour se lever vers deux ou trois heures de l'après-midi et se préparer pour la nouvelle danse, prendre la mariée et l'accompagner à l'église poru la cérémonie du mariage. C'était le plus joli spectacle de la vie des Crétois et celui où l'on s'amusait le plus. On suivait du regardun cortège très important d'hommes et de femmes, de jeunes filles et de jeunes gens, qui n'arrêtaient pas de danser depuis la maison du marié et jusqu'à celle de la mariée. Les jeunes filles, les jeunes mariés, resplendissaient de joie et de jeunesse; les poignards qu'elles portaient à la taille et leurs merveilleux costumes ornaient tout l'assemblée. Les jeunes hommes étaient sveltes et bien habillés; les uns accompagnés de leurs femmes, les autres de leurs fiancés, et d'autres encore qui trouvaient là l'occasion

d'adresser à la jeune fille de leurs rêves un petit signe plein de tendresse.

Entre-temps, on donnait le signal du départ avec de nouveaux coups de fusil et l'on se dirigeait vers la maison de la jeune fille précédés par ceux qui étaient à cheval. Tous chantaient d'une seule voix:

Je vois un fleuve trouble, trouble et embourbé,
Et au milieu du fleuve je vois un cavalier,
Et au milieu du fleuve je vois un cavalier (27)

On répétait ce chant plusieurs fois jusqu'à la porte de la belle-famille. Ce poème symbolisait la route que devrait suivre le couple pendant sa vie conjugale, le dur chemin de la lutte pour la vie et les difficultés qui étaient fort nombreuses pendant ces années en raison des révolutions et des privations.

A la porte de la mariée, deux ou trois jeunes gens parmi les plus alertes, portant des couteaux crétois, les sortaient de leur étui et en marquaient avec la pointe le linteau de la porte, accueillis par des souhaits de bienvenue, des fruits secs et des raisins. Les couteaux symbolisaient le fait que la jeune fille aurait des gardiens éveillés et des soutiens dans sa nouvelle vie et les souhaits protégeaient le bonheur du jeune couple.

A l'intérieur, deux ou trois jeunes gens faisaient mine de leur refüser l'entrée et faisaient semblant de ne pas vouloir céder la mariée. A ce moment elle apparaissait vêtue de ses habits de mariée, les cheveux séparés par une raie et le voile (28) sur la tête comme une couronne et elle était remise par son père ou bien son oncle ou son frère aîné en cas d'absence. Le voile signifiait qu'elle était la reine de la cérémonie.

On échangeait des distiques de part et d'autre puis venait le départ pour l'église. On servait aux invités les plus importants et aux danseurs de l'alcool avec une cruche décorée de rameaux de basilic, d'une couronne de pain décorée de chaque côté, et des pommes de Nida (du Terthis comme l'appelle E. Skoulas dans ses souvenirs).

Précédés par la lyra, ils se dirigeaient ensemble, le soir, vers

la place. Le jeune couple entrait dans l'église en compagnie des plus proches parents. La foule formait une danse à l'extérieur à laquelle prenaient part les invités (29) avec leurs ornements et leurs costumes de fête. Les fiancés et les hommes accompagnés qui y prenaient part quittaient la danse chacun à leur tout pour donner de l'argent au joueur de lyra qui dans son enthousiasme chantait et donnait des coups de pied par terre avec une force inhabituelle pour faire continuer la danse qui se poursuivait pendant toute la durée de la cérémonie. Puis l'assemblée désormais cu complet se dirigeait ensemble vers la nouvelle demeure du jeune couple.

La jeune mariée donnait la main à son beau-père, à son parrain de baptême ou au premier témoin du mariage. Par tradition on appelait toujours premier témoin le parrain de baptême du marié en raison du souhait "Que celui qui a versé l'huile mette aussi la couronne". Cela n'excluait pas d'autres témoins, parfois nombreux, dix ou vingt, selon le nombre des amis du marié et de la famille, leurs relations envers leurs concitoyens et les habitants des villages proches et lointains.

La fête battait son plein et se poursuivait jusqu'au lundi matin, avec des festins, des danses et des chansons ininterrompus. Dans la nuit du dimanche au lundi avait lieu un diner officiel auquel prenaient part tous les participants; on y chantait des épopées qui rappelaient les hauts faits et la bravoure des ancêtres.

La place de chacun était prévue; les kapétans et les proches parents du couple, les témoins, le pope et les fôtes étrangers s'il y en avait étaient aux places d'honneur, à la tête de la table. Après la bénédiction du pope, ils commençaient à diner avec une bonne humeur et une joieinépuisables. On y manifestait un grand bonheur et l'on y échangeait des souhaits; "Qu'ils vivent, qu'ils soient heureux, qu'ils aient des fils" (30). L'ordre était exemplaire et les enfants qui étaient assis aux tables de côté sous l'oeil de leur famille mangeaient et s'amusaient eux aussi; ils partageaient la joie générale et les chansons. Après le diner, qui pouvait durer cinq à six heures, les plus âgés s'en al-

laient après avoir salué le jeune couple et les plus fêtards restaient jusqu'au matin. Par petits groupes ils se rendaient dans les maisons parentes en continuant à chanter.

Le lundi matin, vers dix heures, commençaient les préparatifs d'une nouvelle réunion dans la maison de la belle-famille avec un repas d'adieu. On reconduisait les rémoins venus de loin à la sortie du village avec la lyra et de nombreux coups de fusil. Chacun emmenait dans son sac un morceau de viande crue ou cuite, un fromage et deux couronnes de pain fait par la mariée. Ceci constituait une partie importante du déroulement des festivités du mariage que l'on suivait toujours assidûment.

Le lundi soir chacun était au lit pour se reposer de tant de fatigue et de soucis. Des centaines de personnes se sont ainsi amusées, ont mangé et ont bu, ont eu tant de soucis pour rendre heureux les invités et les hôtes. Seuls ceux qui participaient à cette fête extraordinaire pouvaientcomprendre le sacrifice de tant de biens, des préparatifs si fatigants pour le mariage de deux êtres si jeunes qui renouvèleraient et continueraient la famille. Ces gens simples donnaient avec raison une telle importante à cette union, car c'était l'élément fondamental de la société chrétienne sur lequel s'appuyait la nation pour pouvoir respirer le souffle de la liberté.

Mais revenons à la dernière phase du mariage. Le mercredi soir on rangeait le trousseau et des jeunes filles dressaient le lit nuptial en chantant des distiques de circonstance. Le pope venait donner sa bénédiction et recevait en présent une serviette et d'autres cadeaux. On mettait un petit garçon de la famille du marié sur le lit du jeune couple où il faisait des cabrioles pendant la bénédiction. Il recevait en cadeau une couronne de pain décorée, des noix, des dragées et d'autres petites friandises appréciées des enfants. Son rôle était symbolique et signifiait que le couple devait donner naissance à un enfant mâle. Ensuite le jeune couple restait seul pour poursuivre sa destinée. Les plaisanteries ne manquaient pas de la part de la famille. Des jeunes

gens, se faisant accompagner du joueur de lyra, faisaient mine de ne pas vouloir s'éloigner sauf si on leur donnait des cadeaux, du cochon de lait rôti, un fromage, d'autres encore, pour laisser seuls les jeunes mariés.

Le jeudi matin, la belle-mère venait la première dans la chambre de son fils pour reconnaître la chasteté de sa be-le-fille d'après les draps. Ceci était l'épilogue de toute la procédure du mariage tel qu'il avait lieu jusqu'en 191_. Depuis, les choses se sont simplifiées et ont évolué en raison des données sociales, des caractères généraux existants et des traditions".

Depuis lors les choses se sont effectivement simplifiées et surtout les festivités ne durent plus aussi longtemps. En ce qui concerne les fiançailles on note peu de différences. La demande en mariage est toujours faite par la famille du jeune homme, jamais par celle de la jeune fille. On envoie comme entremetteur de mariage un proche parent ou même le père du jeune homme lui-même. De toute façon on choisit quelqu'un de bien connu et d'apprécié des deux côtés, si possible un parent des deux lignages. Le plus souvent le marieur est déjà marié, car on dit, "l'entremetteur célibataire cherche pour son propre compte" (31).

On reconnaît le marieur à ce qu'il porte une vieille botte et une botte neuve pour que la négociation du mariage (32) ne puisse s'en retourner. Il entre avec le pied droit dans la maison et s'asseoit sous la poutre maîtresse pour que le mariage soit aussi solide que cette poutre. La jeune fille n'assiste jamais à l'entretien, on ne va la chercher que lorsque l'accord est conclu entre les deux parties pour lui demander son avis. Il est bien rare que cette entrevue ne soit pas couronnée de succès, car généralement la famille du futur marié procède d' abord à une enquête soigneuse pour déterminer si la demande sera acceptée. De plus, un refus peut être considéré comme un affront aux conséquences graves; aussi le formule-t-on avec de grandes précau-

tions, ls plus souvent en invoquant l'âge de la jeune fille. Pendant la période intermédiaire qui va durer jusqu'aux fiançailles officielles, les jeunes gens sont liés par la parole (33).

Le jour des fiançailles on prépare dans la maison du jeune homme la corbeille de la jeune fille (34). On la remplit de vêtements, de bijoux, d'argent. On y jette aussi du riz et des dragées, et une rose au beau milieu. C'est l'entremetteur du mariage qui l'apportera à la fiancée.

Puis on prépare les cadexua pour la famille de la fiancée; des boucs et des béliers, des gâteaux secs, du vin, du marc de raisin, etc. On charge le tout sur des mulets puis on se dirige vers la maison de la fiancée, l'entremetteur du mariage en tête. Toute la famille de la fiancée va à leur rencontre pour les saluer. L'entremetteur donne la corbeille à la jeune fiancée qui, aidée par les jeunes filles du village, se pare des habits et des bijoux qui viennent de lui être offerts. Elle jette sa vieille robe sur les jeunes filles et la première qui la prendra se mariera le plus vite. De même, celle qui s'asseoit la première sur la chaise de la fiancée et celle qui mettra ses vieilles chaussettes.

Une fois prête, la fiancée parfume toutes les jeunes filles avec le parfum offert par le fiancé en leur souhaitant "à votre mariage, jeunes filles, qu'il ait lieu bien vite" (35). Alors la jeune fiancée va offrir des dragées aux invités en compagnie du fiancé qui offre à boire. Ils servent d'abord le père du fiancé qui leur passe les alliances au doigt puis les embrasse. Ils font ensuite le tour des invités qui, une fois servis, doivent donner un pourboire à la jeune fiancée. Les jeunes filles tentent de rester un moment seules avec la fiancée pour essayer la bague; autant de personnes présentes à cet instant, autant d'années à attendre jusqu'à leur mar-age!

La durée des fiançailles est variable; pendant cette période, la jeune fille complète son trousseau et le jeune homme construit si c'est nécessaire la future maison. Les deux jeunes gens assistent ensemble

aux fêtes et aux mariages, mais toujours accompagnés d'un parent de la jeune fille. Le jeune homme rend visite à la jeune fille chez elle; lors des grandes fêtes il lui apporte des cadeaux: à Noël un petit cochon, des pains décorés, à Pâques un agneau et un pain, toujours décorés.

La date du mariage est fixée par les deux familles. Les mariages ont toujours lieu un dimanche et généralement pendant l'été et l'automne, période la plus faste économiquement. On évite toujours soigneusement de célébrer le même jour deux mariages dans le même quartier et, si possible, dans le village même. La date du mariage est rapidement connue dans tout le village par les conversations dans les cafés et entre voisins. Sans qu'il soit nécessaire de les prévenir personnellement, tous les habitants du village sont considérés comme invités. Pour les parents et les amis des autres villages, le jeune homme peut envoyer huit jours avant un annonceur, mais ce n'est pas obligatoire.

Une quinzaine de jours avant le mariage, une dizaine de parents du marié vont chercher du bois dans la montagne, pour pouvoir faire cuire toute la nourriture. Une semaine avant, les fiancés se rendent en ville pour effectuer tous les achats nécessaires; bijoux, vêtements, sous-vêtements, chaussures.

Le vendredi matin, dans la maison du jeune homme et dans celle de la jeune fille, on prépare les couronnes de pain décorées. Les parents, les amies et les voisines viennent participer à la préparation; on préfère que les jeunes filles aient leurs deux parents en vie (36) (des orphelines risqueraient de porter malheur). Les pains destinés au parrain de mariage sont préparés par la famille du jeune homme. S'il n'y a qu'un parrain de mariage on lui confectionne deux grands pains décorés avec des oiseaux, des fleurs, des branches, modelés dans la pâte. S'ils sont nombreux, on donne de même deux grands pains au premier parrain et un plus petit à chacun des autres parrains. On donne également des petits pains décorés aux proches parents.

Dans la maison de la jeune fille on fait des couronnes de pain décorées pour toute la famille. On prépare aussi deux de ces pains déco-

rés pour les disposer sur une cruche remplie de vin et ornée de fleurs (37). Elle sera remise au frère du fiancé le jour du mariage, quand on emmène la jeune fille à l'église, pour qu'il puisse offrir à boire à tous les invités au retour de l'église, après la cérémonie.

Vers midi, dans la maison du fiancé, on prépare un déjeuner avec des pommes de terre, courgettes, pois chiches, des pâtes et du riz, mais jamais de viande. Après le repas la fête commence, mais seulement dans la maison du fiancé. Un proche parent de ce dernier, accompagné de cinq ou six jeunes filles, toutes parentes du fiancé, va en compagnie des musiciens chercher la jeune fiancéeet sa famille pour la danse des pains (38). En début de soirée, la jeune fille rentre chez elle.

Le vendredi soir, dans les deux maisons, on apporte de la montagne les animaux qui seront consommés les jours suivants; leur nombre peut atteindre une centaine. Le même soir, dans la maison de la jeune fille, on dispose le trousseau dans des sacs. Les jours précédents, la fiancée aidée de sa mère, de ses soeurs, et de ses voisines, a lavé et repassé chacune des différentes pièces qui le composent. Dans les sacs tissés spécialement par la jeune fille pour cette occasion (39) on place les draps, les couvertures, etc. Au fond de chacun des sacs les parents déposent un peu d'argent, des raisins secs, des pois chiches, des pistaches, des amandes. Ils sont destinés aux parents et amis du futur mari qui ouvriront les sacs dans la nouvelle maison. On y verse également du riz pour que le couple prenne racine. Parfois on dépose quelques ronces pour que le mariage soit aussi solide que les ronces. Si un petit garçon se trouve présent à ce moment-là, on le déculotte et on le met un instant dans l'un des sacs pour que le premier enfant du couple soit mâle.

Pendant toute la soirée, les jeunes filles qui participent aux préparatifs, généralement des jeunes filles ayant leurs deux parents en vie, chantent des distiques:

> Le petit nuage qui passe porte de l'eau et de l'étoupe,
> Que le trousseau de la mariée ait un sort heureux (40).

Le petit nuage qui passe porte de la pluie et de la neige,
Que le drap de la mariée ait un sort heureux (41).

Même les marmites sont décorées,
Ainsi vous pouvez comprendre quelle maîtresse de maison
elle est (42).

Toujours le vendredi soir, dans la maison de la jeune fille, on prépare un grand pot de basilic que l'on décore avec des fleurs, des noeuds et des rubans. On le confiera au frère du fiancé lorsque sa famille viendra chercher le trousseau pour l'apporter dans la nouvelle maison.

Le samedi matin, dans les deux maisons, on égorge les animaux. C'est le travail de tous les hommes de la famille. Aussitôt qu'ils sont tués, les moutons et les chèvres passent à la broche et au four; le midi, un déjeuner réunit les parents et les amis. Pendant les pauses on chante, puis la fête commence dans chaque maison.

Le samedi après-midi, les hommes de la famille du fiancé, sans ce dernier, sellent des chevaux, les ornent de couvertures décorées,puis se dirigent à cheval vers la maison de la fiancée pour aller chercher le trousseau. Ce sont les porteurs du trousseau (43). Les musiciens suivent derrière, ainsi que tous les autres parents du fiancé. Des coups de fusil sont tirés tout au long de l'expédition; en arrivant devant la maison de la fiancée, ils sont accueillis par des coups de fusil tirès en l'air et par des menaces: "Nous ne vous la rendons pas" (44). Les parents du fiancé tirent en l'air à leur tour et se précipitent dans la maison. Là, la famille de la jeune fille sert à boire et à manger à la belle-famille. Ensuite, on charge le trousseau; d'abord les icônes, puis le pot de basilic, et enfin le reste. A la fin, les parents du fiancé font le tour de la maison et l'inspectent de haut en bas en faisant semblant de chercher ce que l'on a pu leur cacher. On le fait souvent exprès pour provoquer les rires. Ensuite, toute la petite troupe reprend le chemin de la maison du fiancé en chantant des distiques:

Nous avons pris le trousseau, le tout décoré,
Qui a été décoré par des mains d'or (45).

Le samedi soir un nouveau diner réunit les deux familles dans la maison du fiancé; de nouveau la famille de ce dernier va chercher la jeune fille et sa parenté. Après les danses et les chants habituels, ces derniers rentrent de nouveau chez eux. Ce même soir, dans les deux maisons, les proches parents apportent leurs cadeaux (46) composé d'un animal entier ou d'une moitié, de pommes de terre, de pâtes, de fèves, de pois chiches, de riz, de blé et de farine. Un parent de la famille promu intendant occasionnel, est spécialement chargé de recevoir tous ces cadeaux (47). Il offre à manger et à boire et remplit les sacs qu'il vient de décharger d'un pain décore et d'un morceau de pastèque. La fête continue jusqu'à l'aube du dimanche et,après quelques heures de repos,elle reprend dès huit heures du matin.

Le dimanche matin, les gens qui n'appartiennent pas à la famille apportent leurs cadeaux qui comprennent environ trois kgs de viande, des pommes de terre, des pastèques, des pâtes, du riz, du blé, de la farine. L'intendant occasionnel leur rend les sacs avec un morceau de pastèque. Toujours le dimanche matin, le fiancé fait envoyer à la jeune fille sa robe de mariée et tous les ornements nécessaires dans une corbeille portée par trois jeunes filles ayant leurs deux parents en vie. Elles rapportent de la même façon les habits du marié ainsi que des foulards blancs pour toute la parenté du jeune homme. Les hommes les porteront en mouchoir de tête et les femmes autour du cou.

Le midi, un repas réunit de nouveau les invités dans chaque maison. En début d'après-midi, la future mariée se prépare, aidée de jeunes filles qui lui chantent les distiques de la séparation (48):

> Autant de fines aiguillées à ta robe de mariée
> Qu'autant de richesses se déversent, mariée, sur ta demeure (49).
>
> Baise les mains et les pieds de ta mère et de ton père,
> Car tu te maries dignement, ma chère fille (50).
>
> Le pilier de la maison s'en va et les fondations tremblent,
> Et ses frères pleurent comme des petits enfants (51).

Pendant ce temps le cortège du fiancé (52) s'est mis en route, avec la bénédiction de la mère du fiancé qui n'assiste pas à la cérémonie,

conduit par le fiancé et accompagné par son père, ses frères et ses proches parents, avec parfois un drapeau (53) tenu par l'un d'eux. Un des frères ou un parent proche porte un sac avec un morceau de viande rôtie et une pastèque que l'on offrira en arrivant. Les témoins du mariage portent les cierges. Derrière , suivent le pope, les musiciens, le reste de la famille et les autres participants. Tout au long du parcours les musiciens jo-ent de la lyra et l'on reprenr en choeur des distiques et des chants:

> Hier matin je me suis tourné vers les plaines desséchées
> Et j'ai vu un fleuve trouble, trouble et embourbé,
> Et au milieu du fleuve j'ai vu un cavalier;
> Il enfonce son cheval jusqu'aux oreilles et lui jusqu'aux étrivières (54).

Quand le cortège arrive à la maison de la mariée, les arrivants trouvent parfois porte close et l'on échange alors des distiques (55). Sinon, les deux familles échangent des souhaits et des salutations; la fiancée apparaît ensuite au bras de son père, puis après de nouvelles libations on se dirige vers l'église, la fiancée avec son père et ses frères, le fiancé et les autres participants à leur suite.

A la fin de la cérémonie (56) le pope donne un verre de vin aux témoins et aux mariés puis des noix et du miel. Ceux-ci en donnent à toute l'assistance et surtout aux jeunes filles qui se marieront dans l'année. Près des mariés se tient un proche parent avec un plateau. Lorsque les invités viennent les féliciter, embrasser les couronnes et leur souhaiter "cinq fils et une fille", ils prennent des dragées, déposent de l'argent ou des bijoux si ce sont des proches parents. Le frère du marié sert du vin de la cruche décorée. Puis le couple sort de l'église et après avoir donné de l'argent aux musiciens qui n'ont pas cessé de jouer pendant toute la cérémonie, le jeune marié entraîne sa femme dans la danse devant l'église. Puis tout le cortège repart vers la maison du marié en chantant:

> Tu t'en vas, petit prince, et moi, où me laisses-tu,
> Avec ta mère, ton père et tes gentils frères (57).

En arrivant devant la maison du marié, toute l'assistance entonne:

Viens voir, mère du marié et belle-mère de la mariée,
Ton fils t'apporte une fille,
Elle a un cierge et elle l'éclaire, elle lui sert à boire,
Et chaque fois qu'elle lui sert à boire c'est autant de
souhaits (c'est autant de paroles) (58).

La belle-mère sort alors de la maison pour accueillir sa belle-fille. Elle lui donne une assiette remplie de miel avec des noix et des amandes (59). La jeune mariée en prend trois cuillerées, en donne autant à son mari et à sa belle-mère, puis réciproquement pour que leurs relations soient aussi douces que le miel. Avec le reste du miel, la jeune femme trace une croix sur le linteau de la porte, une autre à droite et une à gauche. A ce moment, des hommes de la parenté du marié plantent deux ou trois couteaux sur le haut de la porte pour couper les mauvaises langues et pour signifier que désormais ce sont eux qui protègent la jeune femme.

Ensuite le jeune couple enjambe une assiette avec du levain, puis la mariée lance une grenade bien mûre sur le toit de la maison pour qu'elle se remplisse de richesses. Les jeunes mariés vont ensuite s'asseoir sur le "pasto", canapé décoré de fleurs et de couronnes de pain. La jeune femme prend dans ses bras un petit garçon et elle lui donne un pain décoré afin que son premier-né soit un garçon. On chante ensuite:

Le soleil s'est couché et va dans la nuit noire
Levez-vous, mariés, et prenez les nez (60).

Et, en effet, la jeune femme pince les nez des jeunes filles et le marié ceux des jeunes gens pour qu'ils se marient vite. Ensuite la fête commence, les invités vont boire et manger, danser et chanter. Le jeune couple est à une table séparée avec les proches parents et les témoins.

Des oiseaux et des rossignols chantent à vos fenêtres
Et souhaitent que vos couronnes vous portent chance (61).

Voyez comme nous vous donnons une fleur et sa tige,
Ne la jaunissez pas comme le narcisse,
Ne nous la grondez pas, ne nous l'abimez pasn
Car elle est plaintive et elle se plaindra (62).

Nous ne la grondons pas, nous ne lui ferons pas de peine
Et nous l'aimerons comme nos deux yeux (63).

On donne également des conseils à la jeune mariée:

Aime ta belle-mère pour qu'elle te garde tes enfants,
Aime ton beau-père, c'est ton devoir,
Aime tes beaux-frères, car tu n'en aura pas d'autres,
Aime tes belles-soeurs, qui sont de bonnes maîtresses de maison,
Aime ton mari, c'est ton devoir.
Quand il rentrera de promenade, cours à la porte,
Quand il rentrera des champs, jette au loin le fuseau
Et va sur le pas de la porte pour l'attendre;
Quand il amènera des amis, salue-les eux aussi,
Ris, plaisante et prépare à diner,
Mariée, ma chère mariée, tu as bien entendu ce que je t'ai dit,
Aime ton mari si tu ne veux pas être battue! (64).

Les hommes des deux lignages tirent des coups de fusil innombrables de même d'ailleurs que les jours précédents. Le soir, les parents de la mariée rentrent chez eux et le marié va leur apporter de la viande pour les consoler d'avoir pris leur fille.

Le lundi on range le trousseau en exposant les plus belles pièces à la vue de tous. Il comprend habitue-lement une vingtaine de couvertures tissées et presqu'autant de draps, plusieurs douzaines de serviettes de table et de toilette, des nappes, des tapis, des coussins brodés, des rideaux tissés, des dessus de chaises et de canapés, toujours tissés, des napperons, des sacs de berger, etc. La famille de la mariée fournit également tous les meubles, sauf ceux de la chambre à coucher, et les services de table, la verrerie, les ustensiles de cuisine.

On dresse le lit nuptial que vient bénir le pope. Le soir, des jeunes parents et amis vie-nent s'installer dans la chambre en faisant sonner des clochettes et en menaçant de ne pas partir sauf si le marié leur donne de quoi continuer la fête; un cochon de lait, des pastèques, de l'argent.

Le dimanche suivant, le jeune couple va déposer les cierges du mariage à l'église (66). Puis ils vont rendre visite aux parents de la mariée chez qui a lieu une nouvelle fête.

Les funérailles.

Dès qu'un habitant du village meurt, on ouvre en grand les portes et les fenêtres de la maison pour laisser partir les morts qui l'entouraient et lui parlaient; ensuite, on jette l'eau de la cruche ou Charon a lavé son couteau, puis en oncense toute la pièce. A l'endroit où le défunt a rendu l'âme on dispose une assiette avec de l'huile, du vin et une mèche qui devra rester allumée jusqu'à ce que le cercueil quitte la maison.

On ferme les yeux du mort pour qu'il n'emmène pas rapidement un autre membre de la famille. Puis, une personne expérimentée le déshabille et le lave entièrement avec du vin dans lequel on a versé quelques gouttes d'huile (l'assiette qui le contenait est aussitôt cassée). On bouche le nez et les oreilles avec du coton; on lui revêt ses meilleurs vêtements, puis on lui attache la tête pour que la mâchoire ne pende pas, et on lui lie les mains et les pieds. Ensuite on le dispose pour la mort (67), c'est-à-dire la tête vers l'est et les pieds vers -'ouest, car à la naissance l'homme vient de l'est et à la mort il s'en va vers l'ouest.

On entoure le corps de feuilles et de fleurs et on lui met une icône dans les mains; s'il s'agit d'un homme marié, on dispose également les couronnes de mariage et la femme coupent leurs tresses qu'elles déposent sur le corps comme dernier cadeau. Les soeurs ou les filles ne coupent qu'une mèche de cheveux. Tant que le corps se trouve dans la maison, on ne doit ni balayer, ni ouvrir les coffres. On voile aussi les miroirs et les photos de peur que le défunt désire emmener un de ses proches.

Les habitants du villageont été prévenus par les cris des parentes; ils arrivent peu à peu. Chaque famille envoie un représentant avec un cierge et du café, ou des gâteaux, qui seront offerts pendant la veillée. Lorsqu'un visiteur arriven il va embrasser le défunt ou l'icône qu'il tient dans ses mains, puis il allume un cierge au pied du lit (pour éclairer l'âme et pour que les péchés s'écoulent comme la cire).

Après avoir présenté leurs condoléances aux proches, les hommes se retirent dans une autre pièce, leur mouchoir de tête baissé sur les yeux en signe de deuil. Les femmes se cachent également le visage avec leur foulard et elles s'installent dans la pièce selon leur degré de parenté, les proches parentes près du défunt, puis elles commencent les lamentations funèbres en se relayant à tour de rôle. Certaine dénouent leurs cheveux, se griffent le visage avec les ongles et poussent des cris stridents surtout au moment où le cercueil quitte la maison et où on le descend en terre.

Les mirologues (68) font l'éloge des vertus du défunt, rappellent sa vie et ses actions les plus remarquables, décrivent les circonstances de sa mort et ses conséquences sur les proches. Ils sont créés au fur et à mesure mais selon des podèles précis. Autrefois, l'apprentissage des mirologues faisait partie de l'éducation de la jeune fille au même titre que les tâches ménagères, car elle devait être en mesure d'acceuillir l'homme dans sa maison, vivant ou mort. Les mirologues sont un dernier cadeau au défunt et doivent disparaître avec lui. Certaines femmes sont connues pour leur talent de pleureuses (69) et considèrent comme un devoir, presqu'un sacerdoce, le fait de pleurer un mort, même si elles n'en sont pas parentes. Dans ce cas, c'est un grand honneur pour le défunt d'être pleuré par une telle femme. Elles ne sont jamais rétribuées comme cela arrive parfois dans d'autres régions.

Les femmes peuvent aussi réciter des mirologues sans occasion particulière, à tout moment de la journée, simplement pour converser avec leurs disparus. Les mirologues sont également les chants où la mort entre en scène,et les chants tristes de façon générale.

Lorsque l'on pleure la mort d'un être jeune, les lamentations sont plus vives et plus poignantes et dénoncent l'injustice d'enlever quelqu'un qui se trouve dans la fleur de l'âge. Dans le cas d'un vieillard par contre, on considère que c'est un évènement naturel puisqu'il est arrivé au terme de sa route, et les lamentations sont moins nombreuses.

Le défunt doit passer au moins une nuit dans la maison et il est veillé par les parents, les amis et les voisins. L'enterrement a lieu le lendemain. Les parents du défunt déposent le cercueil ouvert (70) sur la civière de l'église (71). Puis le cortège conduit par le pope se dirige vers l'église pour la cérémonie funèbre suivie des condoléances, puis vers le cimetière, en faisant le otur du village pour que le défunt puisse revoir et saluer les lieux où il a vécu. Si le cercueil bouge trop, c'est qu'il y aura bientôt un autre mort dans la famille. Sur le passage du cortège on ferme soigneusement les portes et les fenêtres de peut de laisser entrer l'âme du mort.

Au cimetière, des hommes de la famille ont déjà creusé -a tombe. On délie les mains et les pieds du mort pour qu'il puisse cheminer librement dans l'Hadès et pour qu'il soit plus à l'aise, on dépose près de lui un objet familier, puis après l'avoir embrassé une dernière fois, on ferme le cercueil qui est descendu dans la fosse; à la suite du pope, chacun jette une poignée de terre en disant, "Que Dieu lui pardonne"; on referme ke tombeau avec une grande pierre plate.

A la sortie du cimetière la famille du précédent mort du village offre du vin, du pain, du fromage, des cigare-tes, pour que l'âme de ce défunt soit pardonnée. On souhaite à tous ceux que l'on rencontre, "Que la vie soit avec toi".

Selon l'une des femmes du village, les morts étaient autrefois enterrés debout, par manque de place, mais personne n'a pu confirmer cette assertion.

Lorsqu'une personne originaire du village meurt au loin, on ramène toujours son corps; tous les habitants viennent l'accueillir à son arrivée et il est veillé comme s'il était mort sur place.

Le soir d'un enterrement, chaque famille du village prépare un sac contenant des pâtes, du riz, du blé, de la farine, qu'elle fait porter à la famille du défunt en guise de consolation (72).

Pendant les quarante jours qui suivent la mort, l'âme du défunt visite les lieux où il a vécu et notamment sa propre maison; aussi dispose

-t-on pendant cette période, lù d'où l'âme s'est envolée, une veilleuse, un verre d'eau pour qu'elle puisse se désaltérer et une serviette pour s'essuyer. Parfois on place également à cet endroit une photographie du disparu. Les habits du défunt sont distribués aux pauvres pour le pardon de ses pêchés.

Après la mort d'un parent, les femmes s'habillent entièrement de noir et ce pour une période variable suivant leur degré de parenté. Lorsqu'une femme perd son mari ou un de ses enfants, elle ne quittera plus les vêtements de deuil et pendant quarante jours elle ne sortira pas de la maison. Les hommes portent une chemise noire et laissent pousser leur barbe.

Le troisième jour après la mort, puis le neuvième, le quarantième, de même qu'au bout de trois mois, six mois, neuf mois et un an, puis chaque année, la famille du défunt prépare les commémorations (73)pour le pardon de se péchés. On distribue à tout le voisinage du blé cuit avec du sucre, du sésame, de la cannelle, etc (74). On en dispose également une partie sur un plateau décoré des initiales du mortet on l'apporte à l'église avec cinq pains décorés, de l'huile et du vin. On allume également les grands cierges de l'enterrement (75) et l'on encense la maison et les voisins en apportant les kollyves. Chacun souhaite alors "Que Dieu envoie son pardon" (77). Un repas réunit les parents et les amis après chaque commémoration.

Trois ans après la mort on ouvre le cercueil et on lave les ossements avec du vin. Mais parfois le corps ne s'est pas décomposé et c'est un signe de grand péché, car le terre n'a pas voulu du corps, ni l'Hadès de l'âme, et celle-ci retourne de temps en temps dans son corps et se transforme en vampire (78). Il faut alors faire appel au pope qui dira des prières pour le repos de l'âme. Autrefois il arrivait même que l'on brûlait le corps.

1. Arnold VAN GENNEP, les rites de passage, Paris, Nourry, 1909, 288 p.

2. Françoise SAULNIER, Anoya un village de montagne crétois, Etudes et Documents Balkaniques, Paris.

3. βαρεμένη

4. ἡ νοικοκυρά

5. πέντε γυιούς καί μιά θυγατέρα

6. τά βαπτιστικά

7. ἡ βούργια

8. τά κουλλούρια

9. Συμβολή στήν ἱστορία τῶν Ανωγείων τοῦ ἰατροῦ Γεωργίου Δακανάλη manuscrit non daté déposé à la mairie d'Anoya.

10. ὁ πρωτοκουμπάρος

11. ὁ συγχωρεμός

12. ἡ συντεκνία

13. παρεβλέπον

14. ὁ προξενητής

15. ὁ καλεστής

16. danses crétoises traditionnelles

17. τά τσικίνια

18. τό πασαλῆ

19. ὁ σιγανός

20. "Νύφη μου, κερά νύφη μου, τό πρῶτο ζυμωτό σου, ζάχαρη νάναι ἡ ζύμη σου καί κάδιο τό νερό σου".

21. τά κανίσκια

22. ὁ Μίκαιρος

23. τά χαρίσματα

24. οἱ νταμπῆδες

25. τά προικιά, τά προυκιά

26. τά σακκιά

27. Θωρῶ ἕνα ποταμό θολό, θολό καί βουρκωμένο, καί ἀνάμεσα στό ποταμό, θωρῶ ἕνα καβαλάρη ...

28. ἡ καπαστή

29. οἱ φόκαρες

30. "Να μας ζήσουν, καλορίζικα, νά ἀποκτήσουν γυιούς..."

31. ἀνύπαντρος προξενητής γιά τή μπάντα του γυρεύει

32. τό προξενειό

33. λογοδεμένοι

34. ἡ πανιέρα

35. καί στά δικά σας κοπελιές καί γρήγορα

36. μαννοκυρουδᾶτες

37. ἡ λαγίνα

38. χορό τῶν κουλουριῶν

39. οἱ σακκοῦλες

40. Τό νεφαλάκι πού περνᾶ βαστᾶ νερό καί στούπα,
ἄς'εἶναι καλορίζικη τσῆ νύφης μας ἡ προύκα.

41. Τό νεφαλάκι πού περνᾶ βαστᾶ νερό καί χιόνι,
ἄς'εἶναι καλορίζικο τσῆ νύφης τό σεντόνι.

42. Καί τά τσικαλοπιάσματα κι'ἐκεῖνα πλούμιστά'ναι,
ἀπό κειά καταλάβατε ἤντα νοικοκυρά'ναι.

43. οἱ προυκολόγοι

44. Οπίσω δέν τή δίδομε

45. Επήραμε τά τά προυκιά, τά πεντοπλουμισμένα,
ἀπού τά ἐμπλουμίζανε χέρια μαλαματένια.

46. τά κανίσκια

47. ὁ κελάρης

48. οἱ μαντηνάδες τοῦ χορισμοῦ

49. ὅσες φιλές φιλές κεδιές ἔχει τό νυφικό σου
τόσα καλά νά τρέξουνε νύφη στ'ἀρχοντικό σου

50. χέρια καί πόδια φίλησε μητέρας καί πατέρα
γιατί ἀξιοπαντρεύεσαι ἀκριβοθυγατέρα

51. μισεύγει ὁ στύλος τοῦ σπιτιοῦ καί σειοῦνται τά θεμέλια, καί κλαῖνε καί τ'ἀδέρφια της σάν τά μικρά κοπέλια.

52. τό ψύκι

53. τό μπαϊράκι

54. Οψές ταχιάς ἐστράφηκα κάτω στ'ἄνυδρους κάμπους
θωρῶ ἕνα ποταμό θολό, θολό καί βουρκωμένο
κι'ἀνάμεσα στόν ποταμό, θωρῶ ἕνα καβαλλάρη
χώνει τόν μαῦρο ὥς τ'αὐτιά, τόν ἄλλο ὥς τό λουρίδι ... Μανόλη Καλοκύρη, Ανώγεια Μυλοποτάμου Ρέθυμνης, λαογραφική συλλογή, Ηράκλειον, 1970, σ. 71-2.

55. Françoise SAULNIER, op. cit. p. 141-2.

56. ἡ βλόγα

57. Μισεύγεις ἀρχοντόπουλο καί μένα ποῦ μ'ἀφίνεις
στή μάνα σου καί στόν κύρη σου καί στά γλυκά σου ἀδέρφια

58. Πρόβαλε μάννα τοῦ γαμπροῦ καί πεθερά τσῆ νύφης
νά δεῖς τόν ὅμορφο σου γιό μιά κόρη σοῦ τή φέρνει
βαστᾶ κερί καί φέγγει του ποτήρια τόν κερνάει
καί ὅσα ποτήρια τόν κερνάει τόσες εὐχές τοῦ δίδει

59. τό μελοσκούτελο

60. ὁ ἥλιος ἐβασίλεψε παέι στίς μαῦρες νύχτες
σηκώσου νύφη καί γαμπρέ καί πιάσετε τσί μύτες

61. πουλιά καί ἀηδόνια κελαιδοῦν στά παράθυρά σας
καί λένε καλορύζικα νά'ναι τά στέφανά σας

62. Θωρεῖτε πῶς σας δίδομε βιόλα μέ τό κλαδάκι
νά μή τή κιτρινήσετε ἀσάν τό μανουσάκι
νά μή μας τή μαλώνετε νά μή μας τή χαλιᾶτε
γιατί 'ναι παραπονιαρέ καί θά παραπονιάται

63. Δέν σας τήνε μαλώνωμε δέν σας τήνε χαλιοῦμε
κι 'ἀσάν τά μάτια μας τά δυό θά σας τήν ἀγαποῦμε

64. Ν'ἀγαπᾶς τή πεθερά σου νά σου πιάνη τά παιδιά σου
ν'ἀγαπᾶς τόν πεθερό σου, εἶναι ψῆφος ἐδικό σου
ν'ἀγαπᾶς καί τσοί κουνιάδους γιατί δέ θά κάμης ἄλλους
ν'ἀγαπᾶς καί τσοί κουνιάδες ποῦναι καλές νοικοκυράδες
ν'ἀγαπᾶς καί τό σύζυγό σου, εἶναι ψῆφος ἐδικό σου
ὅταν θάρχεται ἀπό τή βόλτα νά πετιέσαι είς τήν πόρτα
ὅταν θάρχεται ἀπό τό χωράφι νά πετᾶς πέρα τό ἀδράχτι
καί στή πόρτα νά προβαίνεις γιά νά τόνε περιμένεις
ὅταν θάρχεται μέ φίλους νά τσοί χαιρετᾶς καί' κείνους
νά γελᾶς καί ν'άστιευῆς καί τραπέζι νά γυρεύεις
νύφη κέρα νύφη μου τ'ἄκουσες καλά'τά'σου'πα
μέ τόν ἄντρα ν'ἀγαπιέσαι γιά νά μή ξυλοκοπιέσαι.

65. μπαλωθιές

66. ὁ ἀντίγαμος

67. νεκρικά

68. τά μοιρολόγια

69. οἱ μοιρολογήστρες

70. ἡ κάσα, τό κιβούρι

71. τό καδελέτο

72. ἡ παρηγοριά

73. τά μνημόσυνα

74. τά κόλλυβα

75. οἱ λαμπάδες
76. τό προσφόρο
77. Μακάρι νά μπέφη ὁ Θεός νατόνε συγχωρέσει
78. ὁ καταχανᾶς

ELEMENTS OCCIDENTAUX, BALKANIQUES ET ORIENTAUX DANS LES CONSTRUCTIONS PAYSANNES ROUMAINES

Paul H. Stahl

Les sources de la documentation concernant les constructions paysannes de l'Europe orientale sont différentes de celles concernant les régions occidentales; en effet, les sources écrites nous renseignant sur le passé sont rares, de même que les constructions anciennes, maisons surtout. Ce désavantage est compensé en partie par le fait qu'on peut observer par des enquêtes directes des constructions qui, bien que récentes, gardent vivantes les traditions du passé.

Une telle situation détermine en grande partie les méthodes de travail, l'observation directe remplaçant la recherche dans les archives. Il en est de même pour cet article, fondé essentiellement sur les données recueillies personnellement dans les villages de Roumanie ou d'ailleurs (1). Les informations dont je dispose sont suffisamment riches pour essayer de dégager quelques-uns des éléments qui rattachent les constructions roumaines à l'une ou l'autre des régions européennes.

LES ELEMENTS OCCIDENTAUX.

La technique.

La grande majorité des constructions paysannes du passé étaient en bois; on les rencontrait partout, dans les zones de montagne comme dans celles des collines ou des plaines. Cette diffusion correspond à l'étendue des forêts qui couvraient la presque totalité de la Roumanie.

La maison locale traverse les même phases qu'ailleurs en Europe. La technique ancienne fait appel aux poutres de section circulaire, les

plus proches de la forme du tronc d'arbre, qui nécessitent un effort de travail minime et des outils simples. Les poutres à section circulaire sont assemblées en dégageant vers leurs deux extrémités un creux arrondi, dans lequel viendra s'encastrer la poutre supérieure. Une fois mises en place, elles ne peuvent plus tomber et la paroi acquiert une solidité à toute épreuve. Ainsi, dans certains cas, on déplace la maison toute entière juchée sur des rondins et tirée par des boeufs. C'est toujours cette technique d'assemblage qui permet aux constructeurs de démonter une église ou une maison, pièce par pièce, et de la remonter ensuite sans difficulté.

Hormis l'avantage de la solidité, les parois présentent des désavantages certains; la surface extérieure n'est pas plane, et les poutres étant en contact sur une seule ligne, mince, la pluie et les courants d'air pénètrent à l'intérieur des chambres.

Cette forme archaïque de construction, connue non seulement des Roumains mais aussi des Saxons de Transylvanie, des Hongrois ou des Slaves voisins, a été remplacée progressivement par une technique supérieure. Le bois de section circulaire est remplacé par des planches épaisses ou des poutres de section rectangulaire. Les Saxons de Transylvanie sont les premiers à avoir utilisé cette technique. Le voisinage avec les villages saxons et l'activité des maîtres constructeurs saxons, ont contribué à la diffusion des parois formés de poutres à section rectangulaire parmi les Roumains. Les noms donnés en Transylvanie à ces deux techniques sont significatifs à cet égard. Ainsi, la jointure des poutres à section circulaire était appelée jointure roumaine ("încheietura românească") et celle des poutres à section rectangulaire, jointure allemande ("încheietura nemţească"). Nous avons noté cette appellation dans les villages qui entourent la ville de Sibiu (Hermannstadt); évidemment elle ne pouvait être utilisée que lorsque les deux techniques étaient également connues. Nous l'avons trouvée ensuite dans les villages du Maramureş, où les maîtres constructeurs d'origine allemande appelés "ţipţări"(de l'allemand Zipser) ont developé une riche activité (2).

On appelait parfois l'ancienne forme de jointure, jointure ronde ("cheotoare rotundà"), nom opposé à celui de jointure droite ("cheotoare dreaptà"); ces deux noms supposent aussi l'existence concomitente des deux techniques. Le nom de jointure bergère ("cheotoare mocàneascà") que j'ai noté dans la région de Màrginimea Sibiului, met en lumière le fait -u'elle était restée de prédilection dans l'usage des bergers, donc à l'extérieur du village, qui avait suivi une évolution plus rapide. Une situation similaire existe en Moldavie, où on disait que les anciennes maisons avaient des jointures 'à la bergère' ("încheiate stîneşte").

Il s'agit donc d'une évolution commune, dans laquelle la population saxonne a eu un rôle moteur, conséquence de ses relations privilégiées avec l'Europe centrale et occidentale. Il faut noter aussi les possibilités économique supérieures des paysans saxons, qui leur ont permit d'adpoter les premiers une technique plus coûteuse que l'ancienne.

Les Saxons ont eu le même rôle d'avantgarde pour le toit. L'ancienne couverture des maisons paysannes employait le chaume ou les roseaux (3). Peu à peu les bardeaux s'imposent; leur nom "şindrilà"s'apparente avec celui de "Schindel" utilisé par les paysans saxons. Le pluriel roumain "şindele"rappelle encore plus clairement l'origine du mot, même si le terme allemand est lui-même d'origine latine ("scindula"). Les maîtres constructeurs saxons étaient réputés pour les échandolles et les clous en bois (destinés à fixer les échandolles) qu'ils fabriquaient et qu'ils envoyaient aussi dans les provinces roumaines voisines (Moldavie par exemple).

L'opinion courante est que les échandolles sont connues et utilisées depuis toujours, car le bois pour les produire existait partout et ne coûtait rien. En fait, pour poser des échandolles sur la charpente d'un toit, il faut employer des outils et des matériaux rares, qui dépassaient les moyens économiques des paysans de jadis. Chaque échandolle doit être fixée sur une pièce de la charpente, percée au préalable à l'aide d'une vrille; un clou en vois traverse l'échandolle et le bois de la charpente. Le bois nécessaire pour les clous (le bois

d'if) était rare et son exploitation intensive l'avait rendu encore plus rare. Ces clous étaient travaillés un par un, avec difficulté. L'échandolle était donc par le passé un matériau de luxe, car cher.

Les maisons des villes adoptent les premières la couverture en échandolles; à l'intérieur même des villes, ce sont les plus riches qui 'lemploient les premiers (le prince, les seigneurs, les marchands). Les documents publiés par Nicolae Iorga à la suite de ses recherches dans les archives de Bistriţa en Transylvanie, prouvent que les habitants de la Moldavie commandaient les clous nécessaires pour fixer des échandolles aux artisans saxons de Bistriţa. Ainsi, dans une lettre de 1634 on lit les suivantes: "...nous apprenons à Vos Seigneuries que nous avons envoyé chez vous, de la part du prince Vasilie Vodà, le marchang Bogdan, afin d'acheter quatrevingt dix mille clous pour les échandolles et la charpente" (4).

Ce n'est que bien plus tard, surtout à partir de la deuxième moitié du 19-e siècle, que les paysans roumains vont adopter les échandolles pour couvrir leurs maisons; cette époque correspond avec la production industrielle des clous métalliques, qui rend leur prix abordable pour tous.

Cette évolution a été la même pour toutes les populations, ce qui les distingue étant le moment où un matériau ou un autre s'impose. Les anciens matériaux sont le bois et les branchages entrelacés pour les parois, le chaume et les roseaux pour le toit. Les nouveaux sont la brique cuite au feu pour les parois, les tuiles et les échandolles pour le toit. Les paysans saxons seront les premiers à remplacer les anciens matériaux de construction; les régions roumaines voisines les suivent. On constate une évo-ution par étapes qui touche d'abord les villes, ensuite les villages saxons, et finit par gagner les villages roumains et hongrois. A l'intérieur de chaque village ou ville même il y a la même diffusion par étapes, en rapport avec les moyens économiques de chacun.

Une différence nette sépare les églises et les maisons; les premières, expression des moyens économiques d'une collectivité, adoptent

les premières les matériaux nouveaux; les secondes les suivent. Les dernières à employer des matériaux modernes sont les annexes de la maison (granges, étables, cuisines d'été). La statistique publiée par Erich Jekelius (5) présente les chiffres comparés concernant les villages de Ţara Bîrsei, région à majorité roumaine mais où vivaient aussi des Saxons:

	en 1900		en 1910	
	en brique	bois	brique	bois
villages roumains	19,4%	80,6%	22,3%	77,7%
villages saxons	73,1%	26,9%	76,8%	23,2%

Les arcades des monuments en bois de la Transylvanie.

Les églises en bois des Roumains ont généralement devant l'entrée un balcon ("prispà") qui ressemble aux terrasses paysannes construites devant les façades des maisons. Ce balcon est situé vers l'ouest ou vers le sud, en rapport avec l'emplacement de la porte d'entrée; sa longueur est égale à celle du côté devant lequel ils sont construits. Leur partie extérieure s'orne d'une balustrade et de piliers verticaux. Dans l'angle formé par les piliers verticaux et la poutre horizontale qui les surmonte et soutient la charpente du toit, on fixe un morceau de bois, massif, concave vers la partie inférieure. Cette pièce est encastrée et solidement fixée au pilier et à la poutre horizontale à l'aide de clous massifs en bois. Bien que son effet décoratif soit incontestable, sa fonction première est de contribuer à la solidité du bâtiment en empêchant les piliers verticaux de glisser latéralement sous la pression exercée par le poids du toit.

On trouve ces arcades et avec la même fonction, parmi les maisons paysannes (au Maramureş et en Oaş par exemple); on les voit aussi intégrées dans les grandes portes cochères qui gardent les entrées des cours paysannes.

Pour mieux comprendre le rôle des arcs à fonction constructive utilisés surtout en Transylvanie, et leur rareté dans les autres provinces roumaines, il faut ajouter quelques informations. Les églises en bois de la Transylvanie ont une tour caractéristique, haute, lourde, construite en bois massif comme le reste de la construction. Pour supporter le poids de cette tour il faut une charpente solide, posée à son tour sur une base solide. Dans les autres provinces roumaines, même lorsque l'église a une tour-clocher, elle est de dimens-ons modestes. Le poids que les piliers des balcons doivent soutenir sera donc moindre, ce qui explique l'absence des arcades a fonction constructive. On ne doit pas oublier non plus les relations étroites de la Transylvanie avec les régions de l'Europe centrale et occidentale, où les arcs en plein cintre étaient communs dans l'ancienne architecture en bois.

On retrouve ces arcades au nord de la Roumanie, en Ukraîne transcarpathique (6) et dans le sud de la Pologne. Il s'agit donc d'une région qui ne tient pas compte des actuelles frontières politiques, et qui, par son appartenance à 'lempire autrichien de même que par son histoire ancienne, a été en étroite relation avec l'Europe occidentale. Bien que la zone où on retrouve couramment cette technique de construction met en évidence une frontière culturelle incontestable, elle n'est pas étanche. Des exemplaires similaires dépassent parfois ces limites vers le sud comme vers l'est, en Roumanie ou dans les régions habitées par des Slaves. Mais dans ces dernières régions elles sont non seulement rares, mais leur fonction change, le rôle constructif étant contrebalancé par celui purement décoratif.

Le toit.

Le toit offre quelques-uns des exemples les plus caractéristiques pour les relations avec l'Occident. La forme des vieux toits était la même pour toutes les régions roumains, semblable à celui des régions balkaniques (exceptant les zones méditerranéennes) ou des régions slaves immédiatement voisines à la Roumanie. Il s'agit d'un toit à

quatre pentes, deux longues et deux plus petites, latérales, unies par le faîte du toit. Cette forme du toit est attestée chez les Roumains par les plus anciens documents iconographiques et reste de nos jours la forme dominante.

Quelques autres formes de toits d'origine occidentale pénètrent par différentes voies. On peut les observer dans les villes de la Transylvanie, dans les villages souabes ou saxons, dans les régions voisines de l'Ukraîne transcarpathique (7) rt de la Slovaquie (8) et même plus loin, en Moravie (9) ou dans le sud de la Pologne (10). Ils existent dans de nombreux villages de la Transylvanie, comme dans les villages habités par la minorité hongroise.

Les formes de ces toits nouvellement introduits sont les suivantes: a) le toit a deux pentes droites, égales, situées vers la façade et le dos de la maison; b) le toit a deux pentes droites, grandes, situées vers la façade et le dos de la maison, et deux petites pentes latérales qui commencent au niveau du faîte et descendent seulement jusque vers le tiers de la hauteur du toit; les pentes latérales sont appelées parfois "fundoi" et parfois "gheber", nom ui a pour origine l'allemand "Giebel" (11); c) le toit a deux petits toits demi-circulaires placés vers les extrémités du faîte; au-dessus de ces deux petits toits il y a un espace ouvert par où la fumée du foyer, qui monte dans le grenier, se glisse au dehcrs. Cette dernière forme de toit, par différence des deux premières, a été enregistrée par les chercheurs exclusivement dans le nord de la Transylvanie, donc dans une région proche de la Slovaquie, où elle est courante (12).

L'aire de diffusion des trois formes décrites est importante, car elle met en relief encore une fois l'existence d'une frontière culturelle le long des Carpathes, frontière basée sur l'apparition d'éléments relativement récents. En Transylvanie même on les observe de préférence dans les régions avoisinant les grandes villes ou les villages habités par des Saxons et des Souabes. On doit ainsi noter la plaine

du Banat, le Pays de Bîrsa (Ţara Bîrsei, Burzenland), les villages du département de Făgăraş, de Sibiu et des Tîrnave, quelques villages des Monts Apuseni, la plaine de la Tisa. Plus loin, on les voit dans la Voïvodina, également utilisés par les Souabes, les Roumains, les Serbes, les Hongrois (13).

Leur diffusion s'effectue pour la plupart dans le courant du 19e et du 20e siècle, jusque vers la première guerre mondiale; le rythme de diffusion paraît se ralentir lorsque les relations avec l'Europe centrale deviennent plus lâches. Les nouvelles formes de toits n'éliminent par l'ancien toit des Roumains, qui reste majoritaire et se maintient surtout dans les régions les plus isolées. Les nouveaux toits gagnent du terrain en même temps que les nouveaux matériaux de construction, bien qu'il y a des exemples de toits ayant une forme nouvelle mais couverts de chaume. Ces cas sont rares, égarés parmi des maisons construites avec des matériaux modernes.

Là où les constructions en bois survivent, le toit traditionnel à auqtre pentes demeure. L'adoption du toit venu de l'extérieur et rattaché à un courant de mode, est resté sans effet sur l'organisation des plans des maisons. Il est intéressant aussi de signaler que dans les années qui ont suivi la deuxième guerre mondiale, les toits 'nouveaux' du 19-e et du 20-e siècle commencent à disparaître; les paysans reviennent à l'ancien toit à quatre pentes, cette fois non plus couvert de chaume ou de bardeaux, mais de tuiles.

Les toits venus de l'Europe centrale descendent dans les régions balkaniques administrées par l'empire autrichien et plus tard austro-hongrois. Leur limite paraît être au sud le Monténégro; vers le centre et le sud de la péninsule on ne les vois plus dans les villages. Par contre, les formes de toits rattachées à l'Europe centrale apparaissent dans les villes de la Bulgarie, de la Jougoslavie et même de la Grèce, surtout dans les milieux de commerçants chrétiens, en relation avec les régions extérieures à l'empire ottoman.

Les tours gothiques des églises en bois de la Transylvanie.

Le toit des tours qui surmontent les églises en bois des Roumains de Transylvanie prend une forme caractéristique, à une date qu'il est difficile de préciser. Le toit des églises en bois roumaines ressemble à celui de la maison, avec quatre pentes, deux petites latérales (situées pour les églises vers l'est et l'ouest) et deux grandes (orientées vers le sud et le nord). De tels exemplaires étaient communs pour la Valachie et la Petite Valachie (14). Du côté est, où est située l'abside qui abrite l'autel, il peut exister une forme arrondie pour mieux abriter l'abside. Cette dernière a parfois un toit séparé, plus bas que le reste du toit de l'église (15).

En Transylvanie, si l'ensemble du toit garde cet aspect, s'y ajoute une tour-clocher dont l'origine occidentale est certaine. Haute (le sommet du clocher de l'église de Surdeşti par exemple, touche les 51 m.), elle montre ves sa partie supérieure une pièce carrée de dimensions réduites, entourée d'un balcon. Couverte d'un toit élancé qui s'amincit à mesure qu'il s'élève et ressemble à une flèche, elle rappelle les tours gothiques des monuments en pierre de la Transylvanie et de l'Occident. LEs plus beaux exemplaires roumains en bois ont à la base du toit, placés à ses quatre angles, quatre petites tours qui imitent la forme de la tour centrale.

Si les tours gothiques sont largement connues et situées sur diverses catégories de monuments, celles fixées d'une manière organique sur des églises en bois caractérisent l'art des Roumains. Des exemplaires similaires existent dans les villages roumains de l'Ukraîne transcaprathique, la tour constituant parfois le trait distinctif qui permet de savoir si le village est habité par des Roumains ou par des Ukraîniens.

La maison de Màrginimea Sibiului.

Dans une large zone située au sud de la Transylvanie et dont les limites approximatives sont le Pays de l'Olt (Ţata Oltului) à l'est,

la rivière Mureş au nord, le département de Hunedoara à l'ouest et les Carpathes au sud, s'est installée une maison à deux niveaux ayant des traits particuliers. Elle présente des ressemblances évidentes avec les maisons roumaines situées au sud des Carpathes, mais aussi avec les maisons des paysans saxons du voisinage. Les plus beaux exemplaires se trouvent dans une région proche de Sibiu et appelée Màrginimea Sibiului (16), et située vers le centre de la zone circonscrite plus haut.

Les maisons ont une évolution du plan semblable à celle de bien autres régions roumaines; à la pièce initiale s'ajoute une deuxième, appelée "tindà", qui abrite le foyer et le four. La tinda devient avec le temps une pièce centrale encadré par la pièce où on dort et de l'autre par la pièce d'apparat. La tinda reste longtemps sans plafond.

A partir du 18e siècle on installe de plus en plus souvent devant la maison une construction appelée "privariu", qui rappelle un balcon. Le même nom est donné par les Roumains de Moldavie à la terrasse située le long de la façade des maisons. Les plus anciennes maisons de -a région de Màrginimea Sibiului avaient un seul niveau et pas de privariu; c'est seulement à partir de la fin du 18e siècle que le privariu apparaît, en même temps que le deuxième niveau, sous les pièces habitées. Il accroît d'une manière utile l'espace habité, bien qu'il ne soit pas aussi long que la façade de la maison, mais plus court.

Le toit qui le couvre continue le toit de la maison, mais l'inclinaison de sa pente est moins forte. Un escalier couvert par le même toit monte vers le privariu. A côté de l'escalier, parfois au-dessous de lui, on trouve l'entrée d'une cave, située au niveau du sol ou même plus bas. Lorsque le privariu est haut, on observe au parterre un espace appelé "gîrlici" qu'on traverse pour pénétrer dans la cave. On donne le même nom à un espace à fonction similaire construit en Valachie.

Pendant l'été on dort dans le privariu; en automne on y dépose des fruits ou d'autres produits agricoles. Le plafond a souvent un espace

ouvert par où on peut monter dans le grenier (surtout si la tinda centrale a déjà un plafond). Le parterre des plus anciennes maisons est composé de grosses pierres et de briques, qui forment des murs épais; l'étage est habituellement composé de poutres crépies ou pas. La couleur dominante de la maison est le bleu.

Le privariu est bordé d'une balustrade et de colonnettes qui soutiennent son toit. S'il est en bois, les colonnettes sont décorées simplement. La balustrade peut être décorée de planches coupées à la scie.

Par ses caractéristiques, le privariu des Roumains rappelle une construction similaire utilisée par les viticulteurs saxons établis dans le voisinage. Ces derniers possédaient de nombreuses maisons à deux niveaux construites en brique, parfois en pierre. L'espace organisé d'une manière identique est nommé "Vorlaube"; il a la même fonction, le même emplacement, le même toit distinct du toit du reste de la maison, avec une pente plus douce. Les colonnettes sont en bois, même si les murs sont en brique; leur décor ressemble à celui des maisons roumaines. La construction en son ensemble rappelle étrangement les constructions des viticulteurs habitant la France, le nom français du privariu est celui de "bollet".

La ressemblance entre les constructions roumaines et les constructions saxones voisines est frappante et ne laisse auxun doute sur leurs relations. Il est probable que les Roumains onr adopté le privariu, de même qu'une forme spéciale de toit en suivant le modèle des Saxons qui connaissaient cette construction depuis longtemps. Mais, de même que le plan de la maison a gardé des caractéristiques traditionnelles, les noms donnés à la maison ont été pris à la tradition roumaine.

La maison mansardée.

Dans quelques départements on voit apparaître une mansarde, qui

distingue les maisons locales des maisons habituelles à deux niveaux des Roumains. Ces dernières ont les deux niveaux visibles de l'extérieur, tandis que la maison mansardée a seulement les murs du rez-de-chaussée visibles, l'étage étant couvert par le toit.

Plusieurs éléments permettent de préciser son origine. Il faut d'abord noter qu'il s'agit d'exemplaires récents, édifiés surtout dans le courant des trente dernières années. Les exemplaires plus anciens sont rares (17). Le rez-de-chaussée n'abrite plus la cave, comme c'était le cas pour les autres maisons à étage, mais les pièces habitées. L'étage apparaît donc comme une continuation de l'espace habité, situé au rez-de-chaussée. L'accès à l'étage passe presque toujours par l'intérieur, bien qu'on peut voir aussi des escaliers extérieurs.

Le toit à quatre pentes est remplacé par celui à deux pentes, ou à deux pentes situées vers la façade et la partiearrière de la maison, et deux pentes plus petites, latérales, qui descendent approximativement à un tiers de la hauteur du toit. Dans les parties latérales, parfois aussi vers la façade, le toit est percé au niveau du grenier par des fenêtres et des petits balcons.

Fait surprenant pour l'époque où elles ont été construites, le matériau de construction esle bois. La situation s'explique par la proximité de la montagne et des forêts comme aussi par le maintien d'une tradition ininterrompue de constructions en bois. D'ailleurs cette continuité dans l'utilisation du bois se remarque dans des voisines de l'Ukraîne transcarpathique, de la Pologne, ou plus loin, dans la Péninsule Scandinave par exemple.

A l'origine de la maison roumaine mansardée se trouve la maison mansardée des colons d'origine allemande qui habitent les villes ou les villages. Pour ces derniers aussi il s'agit d'une mode relativement récente car elle paraît s'être imposée vers la fin du 19-e siècle. Mais, qu'il s'agisse de Roumains ou d'autres nationalités, la maison mansardée vient de l'Occident où elle existait depuis longtemps.

La diffusion de la maison mansardée parmi les Roumains confirme cette hypothèse. Ainsi, on la voit dans de nombreux exemplaires au nord de la Bucovine, où l'état autrichien avait organisé une colonisation récente de populations d'origine allemande. Irradiant depuis les villes de Vatra Dornei et de Câmpulung (comprises jusqu'à la dernière guerre mondiale dans l' empire austro-hongrois), les maisons mansardées descendent vers le sud et se répandent dans le Pays des Dorne (Ţara Dornelor) et dans la vallée de la Bistriţa (18). Les exemplaires les plus éloignés descendent vers le sud près de la ville de bacău. Dans ces deux dernières zones la maison ne présente que les signes apparents d'une mansarde, car l'étage abrite seulement un grenier offrant vers la façade ou dans les parties latérales des fenêtres ou un balcon. D'ailleurs, même dans les cas ou l'étage est une vraie mansarde, habitable, elle reste dans la presque totalité des cas inhabitée et sans aucun système de chauffage.

En Transylvanie, on les trouve dans le voisinage des villages saxons du pays de Bîrsa. La maison mansardée, importée de l'Occident, apparaît d'abord à Braşov, ville principale de la région, vers le début du 20-e siècle.

La maison mansardée ne s'arrête pas aux frontières de la Roumanie. Elle existe en Ukraîne transcarpathique (19) ou dans la partie sud de la Pologne; là encore, les deux régions ont été comprises dans l'ancien empire austro-hongrois.

Le village et la rue.

Quelques-unes des régions citées plus haut (Ţara Bîrsei, le territoire compris entre Sibiu et les départements des Tîrnave /20/; le Banat, la Voîvodina), les villages acquièrent un aspect différent de celui de la majorité des villages roumains. La différence est nette et constitue l'un des aspects les plus faciles à observer, qui caractérise la Transylvanie par rapport aux autres provinces roumaines, de même

qu'il distingue la Slovénie, la Croatie et la Voïvodina des autres régions de la Jougoslavie.

Les rues, le plus souvent droites, sont bien tracées. Les maisons, situées au long et en immédiate proximité de la rue, ont une des parties latérales vers la rue et la façade vers la cour. A la maison est accolée une porte cochère massive et à cette dernière une cuisine ou les constructions des voisins. L'ensemble constitue une rue bordée par deux rangées de constructions qui forment un mur ininterrompu.

LE toit des maisons et des constructions annexes est celui pris à -'Occident, décrit plus haut. L'un des frontons trapezoïdaux situés vers les parties latérales du toit donne sur la rue. Au blanc et au bleu traditionnels des peintures roumaines s'ajoutent les couleurs achetées dans le commerce (le jaune, l'orange, l'ocre, le rose, le rouge brique) (21). Sur le fronton orienté vers la rue on relève des inscriptions en crépi qui indiquent la date de construction et le nom de celui qui l'habite. Un décor en crépi comprend des motifs traditionnels à fonction magique et des motifs empruntés à l'art citadin (souvent baroque), d'origine occidentale, dont la fonction est purement décorative.

L'organisation de la cour répète inlassablement le même modèle. La maison étant située avec l'une des parties latérales vers la rue, la terrasse (prispà) située sur la façade donne elle aussi sur la rue vers l'un de ses bouts; on y réserve une porte spéciale par où les gens peuvent passer directement de la rue sur la terrasse. Du côté opposé, la maison se continue par la grange et l'étable. Toute la construction, perpendiculaire sur la rue, forme ainsi une seule ligne droite, qui regarde vers le sud ou vers l'est. La porte cochère, massive, haute, a deux entrées; la première, petite, sert de passage aux hommes; la deuxième, haute, large, est empruntée par les animaux, le char, la charrette.

Parfois, à côté de la maison perpendiculaire sur la rue, on trouve

une deuxième construction parallèle avec la rue, formant angle droit avec la maison et située vers le fond de la cour. Elle est souvent placée de cette manière dans les cours des maisons saxones qui ont probablement servi de modèle. Un toit unique couvre deux étables, entre lesquelles une porte large donne accès à un espace intermédiaire. Les gens y pénètrent avec le char et de là ils rangent le foin dans les greniers latéraux, situés au-dessus des étables latérales. Opposée à cette première porte, vers la partie arrière de la grange, il y a une deuxième porte, plus petite, qui donne accès au jardin de légumes ou au verger. La construction toute entière reproduit tel quel le modèle des granges saxones.

Cette organisation typique de la rue et de la cour, avec ses constructions perpendiculaires à la rue et parallèles, se répète d'un village à l'autre. Les rues ont souvent des trottoirs. On peut trouver à cette organisation de l'habitat une double explication. Ainsi, on ne peut pas ignorer l'existence des villages saxons construits de la même manière. En même temps on ne doit pas oublier non plus que l'Etat avait imposé aux villages le respect d'une série de réglementations (par exemple celle de construire à l'intérieur d'un espace limité, en les empêchant de s'étendre trop. L'intervention de l'Etat est évidente surtout dans les villages nouveaux, installés sur d-s terres nouvellement défrichées, comme c'est le cas pour les villages de plaine du Banat ou de la Voïvodina. Après le retrait des armées ottomanes, l'Etat autrichien assainit des marécages, installe des colons sur des terres délimitées à l'avance et construit même les maisons à l'avance en imposant ainsi certains types de construction. En général, qu'il s'agisse de colons ou pas, l'Etat désire avoir des villages avec des rues droites, larges, faciles à surveiller et à administrer. Les Russes colonisaient de la même manière les régions de leur empire nouvellement conquises; l'Ukraïne (quittée par les Tatares) ou la Bessarabie prise aux Roumains verront des villages et des villes composés de rues droites.

Si les matériaux de construction nouveaux n'ont pas provoqué des changements dans l'organisation intérieure de la maison, la structure de l'habitat tel qu'il vient d'être décrit, a parfois des conséquences sur les plans. La tendance générale des paysans roumains était de placer la pièce d'apparat vers l'est, car elle a un caractère sacré (23). Mais dans ces villages la pièce d'apparat (la belle pièce - "odaia frumoasà") est placée par rapport à la rue et non plus par rapport avec les points cardinaux. Le nom de la pière d'apparat change; située près de la rue, elle sera désignée par le nom de"maison du devant"("casa dinainte"), c'est-à-dire la pièce qui est près de la rue; la pièce habitée sera appelée"la pièce de derrière"("coda dinapoi").

Les monuments votifs qui défendent les carrefours des villages prennent dans ces villages un aspect particulier. A la place d'une croix en bois ("troiţà") édifiée en plein air, on voit une croix abritée par une petite construction rectangulaire qui ressemble à une maison. La croix avait par le passé un décor peint ou fait d'entailles, véritables icônes accompagnées de prières destinées à aider celui qui l'avait fait construire. Dans les villages qui nous préoccupent ici on voit apparaître des crucifixions. Jésus cloué sur la croix, seul on flanqué par les deux brigends, a auprès de lui les instruments de sa torture. Cette iconographie est d'origine occidentale, catholique; des exemplaires similaires existent en Europe centrale et occidentale et jusqu'en France (en Savoie).

On peut ajouter encore un exemple; à Braşov (l'ancien Kronstadt), la partie centrale de la ville comprise jadis entre les murailles de la cité, était similaire en tous points à des villes allemandes. A l'extérieur de l'enceinte fortifiée il y a le quartier roumain de Schei, où s'est développé depuis longtemps une intense vie culturelle ayant un indiscutable caractère roumain (24). Malgré cela, les éléments qui rappellent la présence des Saxons voisins sont nombreux; on peut citer par exemple le costume par les "juni" (jeunes hommes de Schei, groupe

qui avait un rôle important durant les fêtes du printemps, ou le mobilier de certaines maisons. Les aspects les plus intéressants paraissent être ceux en rapport avec l'architecture; à côté des vieilles maisons qui font partie de l'architecture roumaine en bois, on aperçoit celles semblables aux maisons situées à l'intérieur de l'enceinte de la vieille ville. Les mêmes toits à deux pentes ou à deux grandes pentes et deux plus petites latérales qui descendent jusqu'à la moitié ou à un tiers de la hauteur du toit; les mêmes frontons latéraux portant des inscriptions; les mêmes couleurs gaies, vives, variées, le même décor qui rappelle l'art baroque, les mêmes poignées en fer forgé fixés sur les portes cochères.

LES ELEMENTS BALKANIQUES ET ORIENTAUX.

Les éléments compris dans cette partie seront traités plus vite car je les ai exposés ailleurs. Leur citation servira à les rappeler et surtout à essayer,par comparaison avec les éléments occidentaux, à dégager quelques conclusions d'ordre général.

La technique.

Les exemples qui sont cités dans ce chapitre ne sont pas tout aussi clairs que ceux qui illustrent les relations avec l'Occident.

Quelques-unes des constructions à deux niveaux de la Valachie ont les murs composés de rangées alternantes de pierre et de briques. Bien que cette technique soit connue aussi par les Saxons de la Transylvanie, elle semble avoir en Valachie une origine balkanique, d'autant plus vraisemblablement qu'elle a été utilisée pour élever des monuments d'une incontestable origine balkanique. C'est le cas d-s maisons fortifiées seigneuriales, ou des anciennes églises princières.

Les constructions civiles à deux ou plusieurs niveaux ont parfois des poutres massives intégrées dans la paroi; placées horizontalement, elles consolident la construction. On les voit employées de la même manière dans les maisons de la Macédoine (25) ou de la Bulgarie (26).

Les tuiles creuses, habituelles aux régions méditerranéennes de la péninsule balkanique, montent vers le nord jusqu'en Roumanie. Les exemplaires les plus caractéristiques se trouvent dans la Dobroudja, région dont les relations avec le sud de la péninsule sont les plus étroites, tant géographiquement que socialement; elles couvrent également les constructions des villes et celles des villages. Les tuiles creuses apparaissent aussi dans des villes de la Valachie, presque jamais dans des villages. Sans réussir à avoir nulle part dans le passé une grande diffusion, la tuile devient commune au 19-ème siècle, lorsque s'imposent les nouveaux matériaux de construction. Mais il ne s'agit plus maintenant de la tuile creuse méditerranéenne, la tuile moderne étant plate. La relation avec le monde méditerranéen se perd donc la tuile étant tout simplement le signe d'un changement économique et technique.

Quelques-unes des maisons élevées aux 18-e et 19-e siècles ont des terrasses qui courent le long de toute la façade, terrasses bordées de balustrades et de colonnettes. Les colonnettes ont à leur partie supérieure des arcs qui les unissent entr'elles en même temps qu'elles les unissent avec la poutre horizontale parallèle avec la façade, qui s'appuie sur les colonnettes. Par différence des arcades des monuments en bois de la Transylvanie, ou des arcades des monuments en pierre et en brique, leur rôle n'est pas constructif mais simplement décoratif. Les arcades ne fixent pas les colonnettes à la poutre supérieure, mais au contraire s'accrochent à elles. Formées de palançons, elles ne pouvaient avoir un rôle constructif.

On aperçoit ces arcades dans les villes et les villages de la Valachie; je les ai vus aussi dans les villes et les villages de la Bulgarie, de la Yougoslavie, de la Grèce. A Constantinople elles ont donné naissance à un décor largement utilisé et dont l'effet artistique est remarquable; c'est le cas aussi pour d'autres villes de l'Asie Mineure. Des peintures recouvrent parfois ces arcades de même que les colonnettes ou la poutre horizontale qui les surplombe. Elles étaient largement u-

tilisées pour le décor des maisons, des églises, des monastères. Cette mode, qui paraît s'être imposée dans le courant des 18-e et 19-e siècles, s'estompe au cours du 20-ème. On distingue plusieurs formes; celle de l'arc en plein cintre, celle en accolade, celle du commencement d'un arc surmonté vers le centre d'une ligne droite.

La maison danubienne.

La maison paysanne a dans toutes les régions de la Roumanie quelques éléments traditionnels communs; ainsi, la tinda, pièce de passage qui n'est pas chauffée, le foyer étant situé dans la pièce voisine; la cheminée qui s'arrête dans le grenier, sans dépasser le niveau du toit et sans même le toucher; le toit a quatre pentes, haut, parfois trois fois plus haut que les parois.

La situation change dans les villages situés dans la plaine du Danube. Le foyer est placé dans la première pièce, correspondante à la tinda, pièce qui devient une cuisine. La cheminée située au-dessus du foyer est large, ma-sive et traverse un toit bas, différent du toit des autres régions roumaines. Les pièces voisines à la pièce centrale, qui abrite le foyer, sont chauffées par des poêles aveugles ayant la bouche d'alimentation dans la pièce centrale.

Cette organisation de l'espace intérieur rappelle celle qui existe au sud du Danube, qu'il s'agisse de Turcs, de Bulgares ou de Tatares. Les relations entre les maisons situées des deux côtés du fleuve nous apparaissent donc comme certaines.

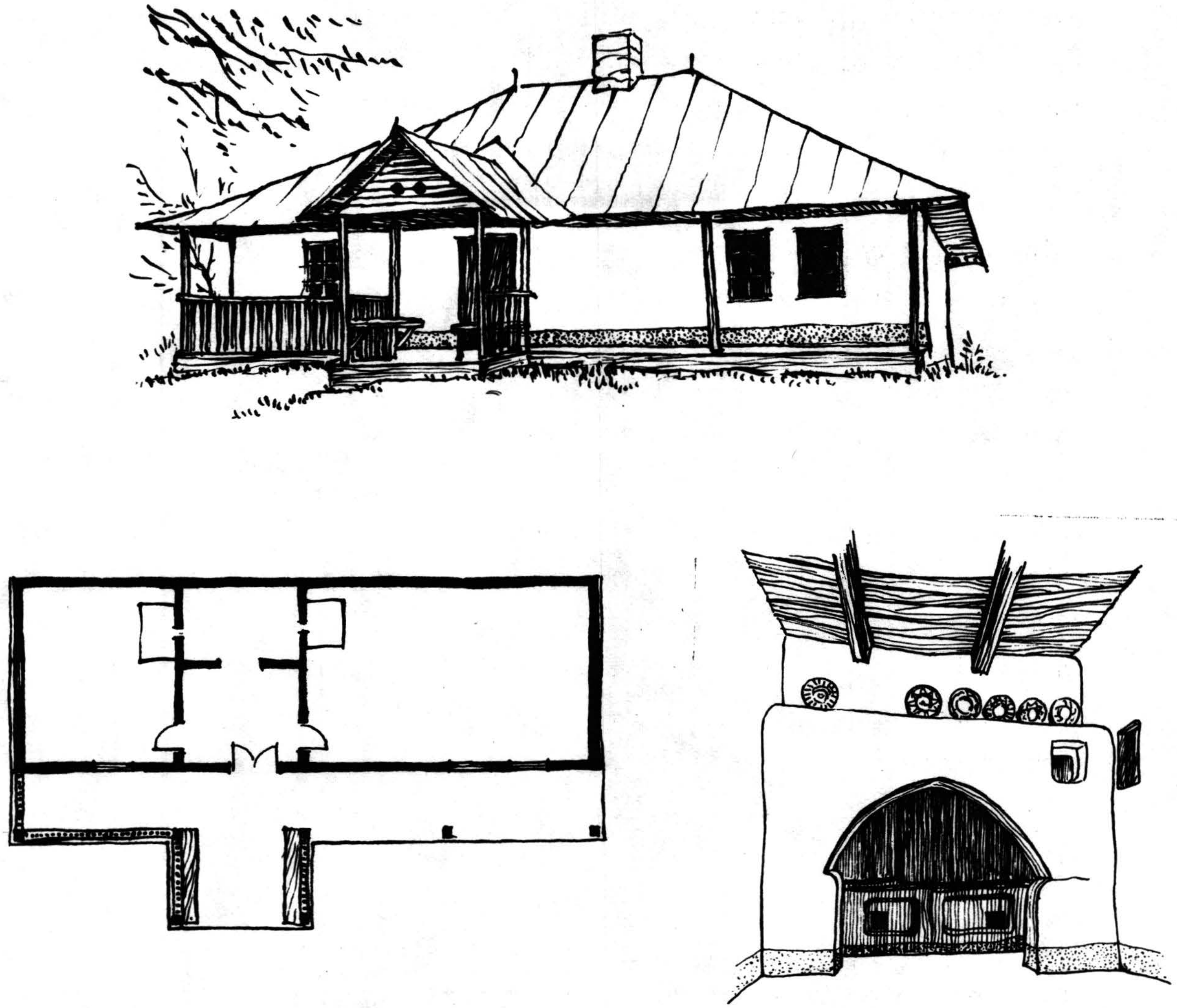
La question serait simple si d'autres éléments ne venaient la compliquer. A l'ouest des Portes de Fer du Danube (Porţile de Fier, Djerdap), dans une région qui comprend le Banat, la Voïvodina et la Hongrie, on trouve des foyers et des plans de maisons organisés d'une manière similaire. Un nom commun, "soba", désigne chez les Roumains le pôele aveugle et la pièce qui l'abrite. Le même nom est donné à cette pièce par les Bulgares, les Serbes et les Hongrois, les Turcs ou les Tatares.

Entre les deux parties de la plaine danubienne, séparées entr'elles par les Portes de Fer, les Carpathes et les Balkans, apparaissent quelques différences. Vers l'est, les poêles aveugles sont de section rectangulaire; vers l'ouest, elles ont une forme arrondie et sont couvertes parfois de plaques en terre cuite qui rappellent la poterie de la Transylvanie ou de l'Europe centrale.

Par conséquent, la maison danubienne de Roumanie est rattachée aux Balkans mais en même temps à des régions proches de l'Europe centrale. Il s'agit de l'un des cas les plus typiques d'utilisation en commun par plusieurs peuples de la même architecture;cette situation ne peut pas être comprise si on ne fait pas appel aux données que l'histoire fournit, la géographie aussi (27).

On doit ajouter que pour les villages roumains situés dans la plaine de la Tisa, à l'ouest de la Roumanie, cette organisation de la maison vient des plaines hongroises; elle remplace la maison locale roumaine en bois, qui se retire progressivement vers les Monts Apuseni en même temps qu'elle abandonne le bois comme matériau de construction. Ce processus devient évident au 19-e siècle. Le souvenir de l'ancienne architecture en bois subsiste dans les églises en bois qui descendent loin dans la plaine de la Tisa et dans les villages roumains, témoins muets d'une architecture entièrement en bois aujourd'hui disparue.

Une forme de poêle utilisé dans les régions danubiennes de la Roumanie mérite une attention spéciale. Les maisons seigneuriales des villes ou des villages de la Valachie (parfois de la Moldavie aussi), étaient chauffées à l'aide de poêles composés de tubes verticaux, semblables à des colonnes. A l'intérieur de ces tubes circulait la chaleur et la fumée du feu. Les mêmes poêles ont été adoptés par les villages. Bien que situés au sud du pays et à proximité des régions balkaniques, leur otidine doit être cherchée en Occident, où ils sont connus depuis longtemps (28). Leurpénétration vers l'est n'est pas limitée à la Roumanie car on les retrouve en Bulgarie et en Jougoslavie.



Maison paysanne de la plaine du Danube, en Valachie; à droite, le foyer situé dans la pièce centrale.
(dessin Adrian Gheorghiu)

Bien que nous ayons situé la maison danubienne parmi les éléments en relation avec le monde balkanique, la présence concomitente d'éléments occidentaux est incontestable. Les informations retraçant l'histoire de l'une ou de l'autre de ses composantes nous permettraient de mieux la connaître, mais ces informations sont extrêmement rares.

La koula.

On désigne du nom de koula deux catégories de constructions apparentées, les tours habitées et les maisons fortifiées. Elles existaient jadis dans une grande partie des régions de la Grèce, de l'Albanie, de la Bulgarie et de la Jougoslavie. Au nord, elles avancent jusqu'en Valachie (29).

Les tours habitées comprennent habituellement au rez-de-chaussée un abri pour les animaux, une cave, un cellier; les autres niveaux abritent les pièces habitées. Les conditions dans lesquelles elles furent construites et utilisées sont connues et on n'insistera pas sur ce point. Il faut noter qu'on les retrouve en Asie Mineure ou dans certaines régions du Caucase. Pour les constructions situées au sud de la Grèce on ne peut pas exclure certaines relations avec les tours habitées de l'Italie moyenâgeuse .

Elles servaient d'abord comme maisons seigneuriales, qu'il s'agisse de bey turcs ou de seigneurs chrétiens; elles servaient aussi de maisons pour les citadins, les monastères, donc en général pour les personnes ayant les moyens économiques de les construire. Leur utilisation continue tant que dure le manque de sécurité dans les régions balkaniques. En Roumanie ces conditions disparaissent plutôt, la koula étant elle aussi abandonnée par les seigneurs au 19-ème siècle.

Lorsque les seigneurs roumains cessent de construire ces maisons, les paysans prennent le relais; il s'agit non d'une imitation mais d'une adaptation à leurs besoins. Dans le courant du 19-ème siècle on assiste à une révitable renaissance économique de certaines régions paysannes de la Valachie; on produit pour les besoins du marché des fruits, du

vin, des viandes salées et fumées. Le rez-de-chaussée des maisons à deux niveaux, large, facile à surveiller, devient alors l'abri idéal des produits.

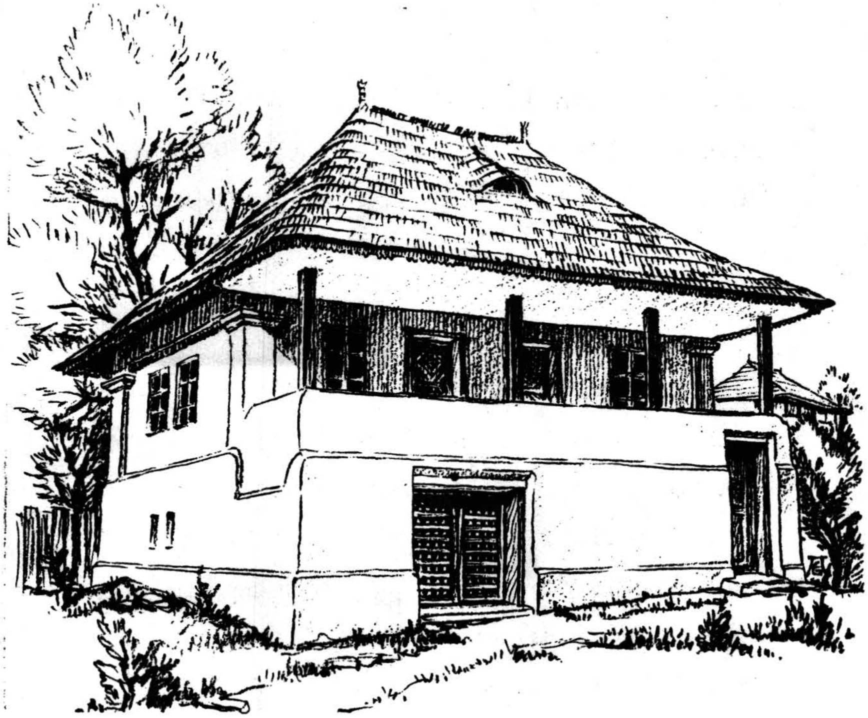
La maison à"tchardak" ("foişor").

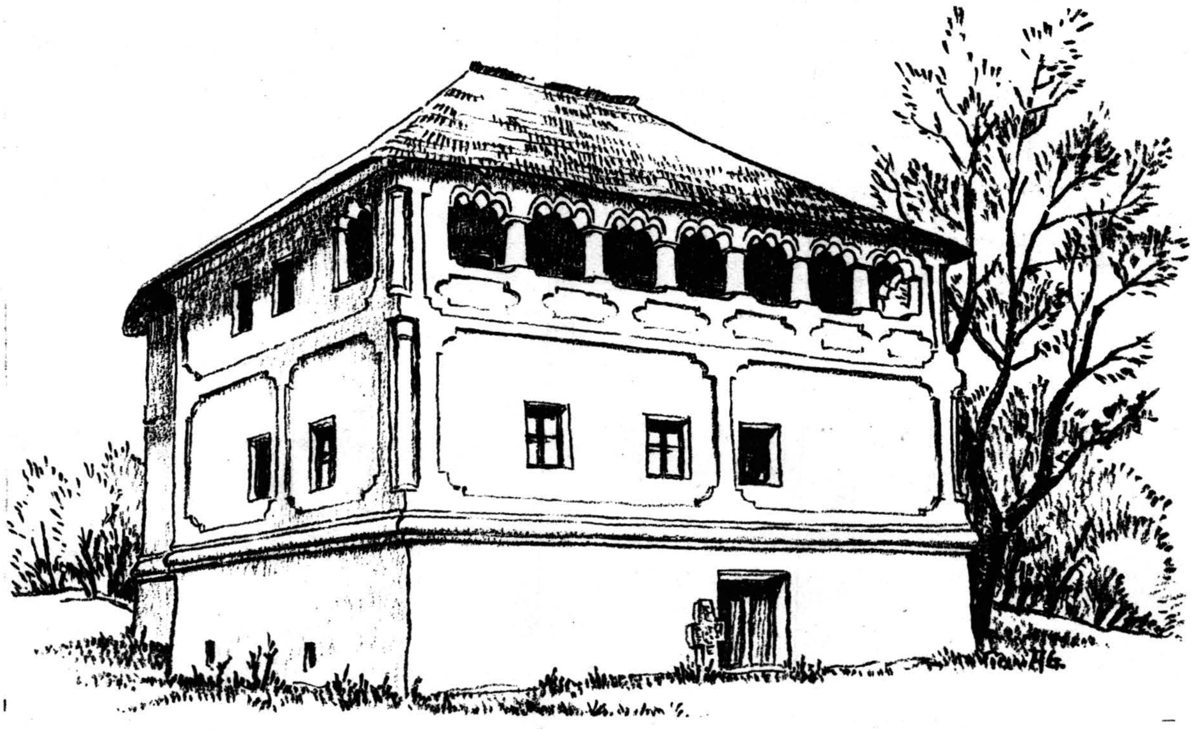
Dans plusieurs régions roumaines on voit devant la façade des maisons une sorte de balcon, colé contre la maison ou la terrasse de la façade. Ce balcon est appelé foïchor par les Roumains ou tchardak par les Roumains et par diverses populations balkaniques.

Parfois le tchardak est en fait un kiosque, pavillon isolé situé dans les jardins. Les chroniques de la Moldavie décrivent les tchardaks princiers; les modèles lointains constantinopolitains sont expressément indiqués. En d'autres occasions le tchardak apparaîtdevant les céllules des moines, dans les monastères.

Utilisée d'abord par les seigneurs, la maison à tchardak s'est imposée probablement durant le règne de Constantin Brâncoveanu (fin du 17-e - début eu 18-e siècle). Les monuments datant de cette époque, bien que précédés par quelques exemplaires plus anciens, sont les plus nombreux et les plus beaux. Les maisons à tchardak continuent à être construites dans les villes ou dans les villages par les seigneurs et ceci jusqu'au 19-ème siècle. A partir de cette époque (la situation varie selon les régions) les paysans utilisent de plus en plus souvent la maison à tchardak. Elle gagne ainsi les villages des collines et des montagnes de la Petite et de la Grande Valachie. Rarement, on les voit aussi en Moldavie, tant dans la partie occidentale que dans les villages roumains de la partie orientale (Bessarabie). Elle a été utilisée par d'autres groupes ethniques aussi; on doit citer les Turcs de la Dobroudja ou les Arméniens du nord de la Moldavie (Suceava).

Comme pour la maison fortifiée paysanne, le succès de la maison à tchardak est dû non seulement à sa beauté mais aussi à l'existence d'un parterre spacieux, abri idéal pour les produits agricoles. On doit ajouter aussi qu'il offre un espace utile pour le travail (tissage





Maison fortifiée paysanne de Valachie (en haut).
Maison fortifiée seigneuriale (koula) de Valachie (en bas).
(dessin Adrian Gheorghiu)

par exemple) et un endroit agréable à habiter pendant les mois chauds de l'année.

La maison orientale.

La construction appelée maison orientale par les spécialistes, ne concerne pas seulement la Roumanie et les pays balkaniques, car son aire de diffusion dépasse largement le cadre de la péninsule. En effet on la retrouve dans les régions de l'Asie Mineure, du Moyen Orient, en Egypte. Elle est doublement rattachée aux éléments de la vie musulmane et aux éléments traditionnels balkaniques (31). Pour la définir on doit faire appel non seulement à la construction et à la structure du monument, mais aussi au mode de vie qu'elle suppose.

La maison orientale fait partie des maisons à étage; elle suscite un grand intérêt parmi les chercheurs et les littérateurs et elle a donné occasion à de nombreuses descriptions (32).Quelques éléments pris aux deux maisons à étage précédemment décrites (la koula et la maison à tchardak) se retrouvent dans la maison orientale. Les balcons de l'étage rappelent le tchardak mais sont cette fois fermés vers l'extérieur; les fenêtres sont gardées par des jalousies. Le premier étage est souvent plus large que le parterre, le deuxième que le premier, le troisième que le deuxième. En général, cette maison est l'expression d'une vie familiale repliée sur elle-même, qui se défend contre les regards indiscrets des étrangers, tradition qui remonte vers deux origines, celle grecque et celle musulmane. De nombreux exemplaires ont des caractères fortifiés.

A l'intérieur on remarque la grande richesse du décor en bois. Les murs sont lambrissés, le plafond l'est aussi. Les armoires encastrées dans les parois sont en bois, les petites firides sont en bois, la couverture extérieure de la cheminée l'est aussi. A l'intérieur des pièces on voit des piliers et des colonnettes richement sculptés et entaillés. Des peintures couvrent la partie supérieure des parois. Des

sophas bas, des tables basses, des escabeaux, des coussins, des tissus, des braséros en métal, complètent l'image de l'intérieur.

Quelques éléments du plan distinguent les maisons habitées par des chrétiens de celles musulmanes. Dans les premières, l'appartement était utilisé en commun par tous les membres de la famille; dans les maisons musulmanes il y a des appartements séparés pour les femmes et pour les hommes, et des pièces spéciales pour la réception des hôtes (33).

En Roumanie, ces maisons existaient en Valachie, en Dobroudja, rarement en Moldavie. Elles disparaissent rapidement, bien avant la disparition des mêmes constructions au sud du Danube, car l'influence culturelle de l'empire ottoman disparaît elle aussi plus vite, chassée par celle occidentale.

Le décor des façades.

Parmi les colonnettes des maisons paysannes on distingue quelques-unes en tout semblables à celles des régions balkaniques. A la place du décor habituel roumain on voit apparaître en Valachie (surtout en Grande Valachie) des chapiteaux le plus souvent composites, empruntés à l'art citadin. Ces chapiteaux rappellent les sculptures en pierre des monuments roumains du 17-e et du 18-e siècle, tels qu'on les voyait par exemple devant les entrées des églises.

Des chapiteaux composites ornaient les galeries bordans les maisons des seigneurs ou des marchands dans les villes. On les a construit jusque dans les années précédant la première guerre mondiale; dans leur dernière phase elles paraissent s'être imposés parmi les maisons des faubourgs (à Bucarest aussi) ou parmi les villages de la plaine.

Dans les Balkans, les formes qui se rapprochent le plus avec celles roumaines se trouvent en Bulgarie, tant dans les villes que dans les villages (34).

Quelques-uns des villages situés dans les collines ou les monta-

gnes de la Petite Valachie (Oltenia) ont des maisons dont la façade à deux niveaux est richement décorée. Des colonnettes sculptées et couvertes d'entailles, des balustrades en bois décorées par découpage au couteau ou à la scie, des escaliers extérieurs qui montent vers le balcon de l'étage, donnent naissance à une grande variété de composition. Cette décoration, qui caractérise les régions carpathiques traverse le Danube et descend le long des Balkans. Les relations et la proximité des deux régions nous expliquent cette situation (35).

x

Si on met ensemble les aspects évoqués dans cette étude, on peut dégager quelques hypothèses.

a) Le fond archaïque de la civilisation roumaine reçoit dans le courant de l'histoire des éléments d'origine étrangère. Certains de ces éléments sont utilisés pour une courte période, d'autres sont intégrés de manière durable et forment avec l'ancien fond local un nouvel ensemble organiquement structuré. La position géographique des pays roumains, plus proches des Balkans ou plus proches de l'Europe centrale et occidentale, expliquent la distribution géographique de quelques-uns des aspects décrits plus haut.

b) La chaîne des Carpathes, refuge auquel on a recours aux périodes difficiles, source de revenus pour les bergers ou les agriculteurs, attire les habitants des deux versants. Les foires périodiques qui se déroulent sur les sommets réunissent des Roumains qui viennent des régions voisines, parfois de plus loin aussi. Des relations courantes se tissent entre les habitants par-dessus les montagnes. Mais, en même temps, les Carpathes ont constitué une frontière stable séparant le royaume hongrois, plus tard l'empire autrichien de celui ottoman. Une fois rattachés à un Etat dont le centre se trouvait à Vienne d'un côté, à Constantinople de l'autre, les habitants ont été soumis aux influences culturelles venues de ces deux grandes capitales d'empire. L'Autriche signifiait l'Occident, l'empire turc signifiait les Balkans

et l'Orient. Bien des aspects qui aujourd'hui distinguent les provinces roumaines entr'elles, sont la conséquence de l'appartenance à ces deux empires, donc à une histoire différenciée. La frontière administrative des deux empires a été à certains égards une frontière culturelle (36). Cette dernière conclusion se vérifie aussi en Jougoslavie, elle-aussi divisée en deux par ces deux mêmes empires (37).

c) Sans trop insister, on peut quand même remarquer que les éléments reçus à la suite des relations plus intenses avec Constantinople ou avec Vienne, viennent s'ajouter à des éléments antérieurs qui ne changent pas, ou qui changent selon un rythme qui leur est propre, indifférent aux influences extérieures. C'est le cas des croyances, des principaux rites, du système de propriété, de l'organisation sociale (famille, parenté).

d) Une bonne partie des éléments qui s'ajoutent au fond archaïque est le résultat d'une mode, qui aura donc le sort de toute mode, c'est-à-dire à être remplacée par une autre mode. Les éléments nouveaux venus de l'Occident ou de l'Orient (adoptés par les villes ou déjà utilisés par les seigneurs) et qui correspondent à des besoins réels des paysans, sont non seulement adoptés mais aussi adaptés. Ce-te adaptation aux besoins réels des villages transforme leur caractère passager en un caractère durable; les innovations sortent ainsi du domaine de l'imitation pure et simple et cessent d'être un courant de mode. Ainsi, il y a des modes qui durent quelques années; il y en a d'autres qui durent des siècles, tels ceux apportés par les grands courants culturels de l'art gothique ou de la rennaissance.

L'analyse d'autres secteurs de la vie pourrait compléter les hypothèses tirées de l'étude de l'architecture populaire et enrichir l'interprétation. En effet, on y retrouve les mêmes éléments archaïques sur lesquels viennent se greffer les apports extérieurs. Ensemble, ils reflètent non seulement les traits culturels d'une population qui garde

depuis longtemps des éléments archaïques, mais qui reçoit aussi, en les intégrant, des éléments venus de l'est ou du sud et de l'est, conséquence de sa situation géographique, véritable carrefour et jonction entre des mondes et des civilisations différentes.

Paris, 1976

NOTES

1) Le texte concerne tous les Roumains, donc aussi ceux de la Bessarabie, du Timoc et du Banat jougoslave.

2) Le manuscrit n° 330 conservé au Musée Ethnographique de la Transylvanie (Cluj) et signé par Alex. Viciu, consigne le rôle important des charpentiers saxons de la région de Blaj. Pour connaître les maisons des paysans saxons et leur technique de construction, on peut consulter les ouvrages de Victor Roth ('Zur Geschichte des sächsischen Bauernhauses in Siebenburgen'), Hermann Phleps ('Über die Urformen des siebenbürgisch-sächsischen Bauernhauses'), publiés dans le Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, 1/XLII.et de Erich Jekelius, Das Burzenland, Braşov, 1928, III-e volume.

3) La couverture de chaume était utilisée aussi sur les monuments religieux du passé (P. H. Stahl, 'Les églises en bois de Roumanie'. Revue des Etudes Sud-Est Européennes, 3-4/III, Bucarest, 1965). Pour apprécier le processus évolutif des matériaux de construction et leur diffusion géographique, le même, 'Casa ţărănească la Români în secolul al XIX-lea'. Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1959-1961, Cluj, 1963.

4) Nicolae Iorga, Documente româneşti din archivele Bistriţei, première partie, Bucarest, 1899. Des documents ayant un contenu similaire, aux pages 57 et 63.

5) Op. cit.

6) Quelques exemplaires caractéristiques sont reproduis dans l'ouvrage de P. I. Makušenko et Z. A. Petrov, Narodnaia arhitektura Zakarpatiia, Kiev, 1956.

7) V. P. Samoilovič, Narodna tvorčist v arhitekturi silskogo jitla, Kiew, 1961; le même, Ukrainske narodne jitlo, Kiew, 1972; I. F. Simonenko, Socialistični peretvorennia u pobuti trudiasčih sela neresnici Zakarpatskoi oblasti, Kiev, 1957. Les trois ouvrages reproduisent toute une série de toits dont l'origine doit être recherchée en Europe centrale.

8) Ladislav Foltyn, Volksbaukunst in der Slowakei, Prague, 1960; Rudolf Bednarik, Ludove stavitelstvo na Kisuciach, Bratislava, 1967; Jan Mjartan, 'Die volkstümliche Baukunst', dans l'ouvrage Die slowaki-

sche Volkskultur, Bratislava, 1972.

9) Vaclav Frolec, *Lidova architektura na Morave a ve Sleszku*, Brno, 1974.

10) I. F. Tloczek, *Miasteczka rolnicze w Wielkopolsce*, Varsovie, 1955; le même, *Polskie budownictwo drewniane*, Wroclaw-Warszawa-Krakow-Gdansk, 1980; Maria Gladiszowa, *Górnoślaskie Budownictwo ludowe*, Wroclaw-Warszawa-Krakow-Gdansk, 1978.

11) Romul Vuia fait une analyse pertinente de plusieurs de ces questions dans *Le village roumain de Transylvanie et du Banat*, Bucarest, 1937, p. 80. On peut consulter aussi du même auteur 'Contribuţii etnografice cu privire la formarea culturii noastre populare şi a poporului român' et 'Satul românesc din Transilvanie şi Banat', les deux dans *Studii de etnografie si folclor*, Bucarest, 1975.

12) Jan Mjartan, *op. cit*.

13) Aleksandar Deroko, *Narodno neimarstvo*, Belgrade, 1968; Branislav Kojić, *Seoska arhitektura i rurizam*, Belgrade, 1973.

14) P. H. Stahl, 'Les églises en bois de Roumanie', *Revue des études sud-est européennes*, 3-4/III, Bucarest, 1965; Paul Petrescu, 'Arhitectura', dans *Arta populară românească*, Bucarest, 1969.

15) Radu Creţeanu, *Bisericile de lemn din Muntenia*, Bucarest, 1968.

16) Les constructions paysannes de la régions sont décrites dans plusieurs ouvrages: Victor Păcală, *Monografia satului Răşinariu*, Sibiu, 1915; Florea Stănculescu, Adrian Gheorghiu, Paul H. Stahl et Paul Petrescu, *Arhitectura populară românească. Regiunea Hunedoara*, Bucarest, 1956; P. H. Stahl, *Planurile caselor româneşti ţărăneşti*, Sibiu, 1958, pp. 53-54; Mircea Possa et P. Mihalik, *Poiana Sibiului*, Bucarest, 1966.

17) P. H. Stahl, 'Case noi ţărăneşti', *Studii şi cercetări de istoria artei*, 1/1964, Bucarest.

18) Fl. B. Florescu, P. Petrescu, P. H. Stahl, *Arta populară de pe Valea Bistriţei*, Bucarest, 1969.

19) Quelques exemplaires sont reproduits dans les ouvrages cités de Viktor Petrović Samoilović.

20) Paul Petrescu (*op. cit.*, p. 121) affirme que les maisons roumaines qui ressemblent à celles saxones se sont imposées dans le courant du 19-ème siècle.

21) P. H. Stahl, Paul Petrescu, 'Construcţii ţărăneşti din Haţeg", *Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1961-1964*, Cluj, 1966; on y présente entr'autres la fréquence avec laquelle les différentes couleurs interviennent dans la peinture des maisons.

22) Romul Vuia, dans les trois études déjà citées, décrit la structure de l'habitat.

23) P. H. Stahl, 'Les habitats humains sur la vallée de la Bistriţa, en Roumanie', Ethnographica, II, Brno, 1960.

24) Il s'agit non seulement de traditions orales, mais aussi d'une culture écrite.

25) Nikol. K. Moutsopoulos, Makedoniki_arhitektoniki, Thessalonique, 1971.

26) Georgi Kożukarov, Blgarski_kšti_ot_epohata_na_vazraždaneto, Sofia, 1953; Todor Zlatev, Blgarskata_kšta_prez_epohata_na_vazraždaneto, Sofia, 1955.

27) P. H. Stahl, 'Zum Bauernhaus der Donauebenen im 19. Jahrhundert', Deutsches_Jahrbuch_für_Volkskunde, I/13, Berlin, 1967.

28) Wilhelm Jänecke reproduit quelques poêles tubulaires (Das_Rumänische_Bauern-_und_Bojarenhaus, Bucarest, 1918).

29) P. H. Stahl, 'Die befestigten Bauernhäuser in der Walachei. Ursprung und Entwicklung', dans le Deutsches_Jahrbuch_für_Volkskunde, II/8, Berlin; le même, 'Maisons fortifiées et tours habitées balkaniques', dans Etnografski_i_folkloristični_isledvanija, Sofia, 1979; Radu Creţeanu, Sarmiza Creţeanu, Culele_din_România, Bucarest, 1969; Iancu Atanasescu, Valeriu Grama, Culele_din_Oltenia, Craiova, 1974.

30) P. H. Stahl, 'Les vieilles maisons à étage de Roumanie. Les facteure balkaniques', dans la Revue_des_Etudes_sud-est_européennes, 3-4/ 1958, Bucarest.

31) G. Megas, The_Greek_House, Athènes, 1951; le même, 'Uberlieferung und Erneuerung in der Volksarchitektur Süd-Ost Europas', dans Laografia, XXVI, 1968-1969, Athènes.

32) P. H. Stahl, 'Les vieilles maisons...'.

33) Lazăr Şăineanu, 'Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române', Convorbiri_literare, XXXIV, Bucarest, 1900.

34) Georgi Kożukarov, Rašel Šalom Anguélova, 'Za niakoi obšči černi v blgarskata i rumunskata narodna arhitektura', Izvestiia_na_sekciiata za_teoriia_i_istoriia_na_gradoustroistvoto_i_arhitektura, XXIV, Sofia.

35) Kompleksni_naučni_ekspedicii_v_zapadna_Blgariia_Triansko,_Brezniško_i_Kiostendilsko_prez_1957-1958_g., Sofia, 1961.

36) P. H. Stahl, 'Frontières politiques et civilisations paysannes traditionnelles', dans le volume Confini_e_regioni._Boundaries_and_regions, Trieste, 1973.

37) Aleksandar Deroko définit les zones culturelles de la Jougoslavie en rapport avec l'architecture populaire (Folklorna_arhitektura_u Jugoslaviji, Belgrade, 1964).

LES ETUDES DE MIKHAIL G. MIKHAILIDIS-NOUAROU SUR LE DROIT COUTUMIER DE L'ILE DE KARPATHOS

Eleni Tsenoglou

Le livre consacré à la présentation du droit coutumier de Karpathos a été publié à Athènes en 1926, à la suite d'une enquête effectuée par l'auteur au début de notre siècle. Il s'agit d'un recueil de coutumes juridiques orales constituant une sorte de corpus, avec une insistance particulière sur le droit familial. L'auteur est l'un des premiers laographes grecs, né en 1877 au village Othos de l'île de Karpathos. Ses parents appartenaient à des familles nobles de l'île. Son père a été à plusieurs reprises maire, juge et notaire; d'ailleurs, son nom "nouaros" provient du mot notaire.

Ayant commencé ses études à Karpathos même, il les achève à l'Ecole évangelique de Smyrni, d'où il rentre dans son village comme instituteur. Quelques années après il s'inscrit à la Faculté de Philosophie d'Athènes où il rencontre et fréquente Nikolaos Politis, fondateur de la laographie grecque, et Georgios Hadzidakis, premier grand linguiste grec. Cette rencontre allait être décisive pour Mikhailidis.

Diplôme de l'université d'Athènes, il enseigne aux lycées de Crète, d'Istamboul, de Chypre, du Caire, de Smyrni et d'Athènes durant 48 ans, sans interruption. La deuxième période de sa vie d'enseignant qui commence après 1922, à Athènes, est riche en publications. Certes, un rôle primordial dans sa vie et son oeuvre joue la question du Dodécanèse et son union avec la Grèce. Plus particulièrement il s'occupe de manière systématique de son île natale, dont il étudie la linguistique, le folklore, l'histoire. En parallèle, il ne néglige pas son travail d'enseignant

Nombreuses sont ses oeuvres, articles, traductions, consacrés au domaine pédagogique.

Il est mort à Athènes en 1952, à l'âge de 75 ans. Je choisis de sa bibliographie les ouvrages et articles relatifs à l'éthnologie de Karpathos et du Dodécanèse en général.

Livres.

Karpathiaca dimotika asmata (Chansons populaires de Karpathos). Constantinople, 1913, 112 pp.

Nomica ethima tis nissou Karpathou tis Dodecanissou (Droit coutumier de l'île de Karpathos du Dodécanèse. Athènes, 1926, 165 pp.

Dimotika tragoudia Karpathou. Pliris syllogi anecdoton ke ecdedomenon. (Chansons populaires de Karpathos. Collection complète de chansons publiées et inédites). Athènes, 1928, 340 pp.

Laographica symmicta arpathou. (Le Folklore de Karpathos) Athènes,1928, 398 pp. II-ème volume, Athènes, 1934, 512 pp.

Istoria tis nissou Cassou, en synergassia Tryphonos Evangelidis. (Histoire de l'île de Cassos, en collaboration avec Tryphon Evangelidis). Athènes 1930. En annexe "Glossia ke laographica Cassou" (Sur la langue et le folklore de Cassos). 87 pp.

Entypossis apo to taxidi is Karpathon. (Notes de voyage à Carpathos). Athènes, 1937, 64 pp.

Megas hartis Carpathou (ikonographimenos). (Grande carte de Karpathos. Illustrée). Athènes, 1939.

Gia na gnorissoume ti Dodecanisso. (Pour connaître le Dodécanèse). Athènes, 1946, 197 pp.

Istoria tis nissou Karpathou apo ton archeotaton chronon mechri simeron. (Histoire de l'île de Karpathos depuis l'antiquité à nos jours). Athènes, 1940-1949, 4 vol.

Chronicon tis nissou Karpathou, apo ton ellinoitalicon polemon (28 octovriou 1940) mechri tis ensomatosseos aphtis is tin Ellada (1948). (Chronique de l'île de Karpathos depuis la guerre gréco-italienne 28 octobre 1940 - jusqu'à son union avec la Grèce en 1948). 1951, 80 pp.

Articles.

(Les articles consacrés à Karpathos, Kos, Leros, dans la Grande Encyclopédie grecque).

Sigillion ton patriarchon Stavropigiakin Monin Agion Georgion Vasson. (Le sceau du patriarche de Constantinople Constantin relatif au Monastère Stavropigiaque d'Agios Georgios Vassou). Athènes, 1935.

Paratirisis is paleoterais tomous tis Laografhias (Remarques sur les volumes antérieurs de la revue Laographia). 1938-1948.

E shessis tis Critis meta ton gitonikon nissou Carpathou ke Kassou ana tous eonas (Les relations de Crète avec ses îles voisines Carpa-

thos et Kassos à travers les siècles). 1939.
Oi Kallikantzaroi (Les Callicantzares). Neoellinika Grammata, 7.I.1939.
Oi apocries sti Dodecaniso (Le carnaval du Dodécanèse). Neoellinika Grammata, 18.II.1939.
Laographyca gyro apo to Marti (Le folklore de Mars). Neoellinika Grammata, 1.IV.1939.
Dodekanissiaki Laographia (Le Folklore du Dodécanèse). Eleftera Dodicanisa, 1-4, 1945.
To agonizomenon ethnos (La nation en guerre). Eleftera Dodicanisa,1-3, 1945
Istoria tis Dodecanissou apo tis mythikis epochis mechri tis Italocratias (Histoire du Dodécanèse des temps mythiques jusqu'à l'occupation italienne). Dodekanissos, 1947.
Epikaira Dodecanissiaka tragoudia (Chansons du Dodécanèse)Dodecanissiaki Epiteorisis; 4, avril 1947.
Tragoudia peristatika Dodecanissou (Chansons de circonstance du Dodécanèse). 1947.
Dodecanissiaca disticha (Couplets du Dodécanèse). Dodecanissiaki Epiteorisis, août 1947.
Synchroni Carpathiaki piissi (Poésie contemporaine de Carpathos). Dodecanissiaki Epiteorisis.
Ludwig Ross. Inselreisen. Calymnos, Telendos (traduit par). Dodecanissiaki Epiteorisis.
Syntomos istoria tis Dodecanissou apo tou 1204 mechri tou 1947. Periodos tis Frangocraties ke tourkokratias (Vrève histoire du Dodécanèse de 1204 à 1947. Les périodes de l'occupation franque et ottomane) Dodecanissiaki Epiteorisis, février-avril 1948.
Mantinades Astipalitikes (Mantinades d' Astypaléa). Dodecanissiaki Epiteorisis, 1948, juin.
I Kriezides tou Icossiena (La famille des Kriezis en 1821). Nea Estia, 1949.
Chronica tis Carpathou (Chroniques de Carpathos) Nea Estia, 1950.
Ethimicon dikaion Astypalaias Patmou (Le droit coutumier d'Astypalaia de Patmos). Laographia, 1950-1951.
Peri tinon endiapheronton phenomenon tou glossikon idiomatos tis Carpathou (Sur quelques phénomènes intéressant du dialecte de Carpathos) Atina, 1951.
Carpathos sout 19 eona (Carpathos au 19e siècle). Nea Estia, 1951.
I aphtodioikissis en Dodecanisso dia messou ton eonon (L'autogestion du Dodécanèse durant les siècles). Atina, 1953.
Peri tin eclissian Carpathou, Kassou (De l'église de Carpathos et Cassos) Dodekanissiaka arhzion, 1955.
To neoturkikon syntagma ton 1908 ke i apopira katargisseos ton pronomion tis Dodecanisskou (La constitution néoturque de 1908 et l'essai d'aboliton des privilèges du Dodécanèse) Atina, vol. 4.

Son étude dédiée au droit coutumier de Karpathos est considérée un document précieux, car elle est écrite par quelqu'un originaire de Karpathos et fils de notaire et parcequ'elle est l'une des rares études faites en Grèce sur le droit coutumier.Dans les pages qui suivent on en fait un bref résumé qui permettront aux lecteurs ne connaissant pas le grec de prendre connaissance de son contenu.

Il s'agit d'un recueil qui traitent des traditions orales en rapport avec la dot, l'héritage, le statut des orphélins, les créances, les faillites, les ventes; les trois derniers points sont abordés toujours en relations avec les biens familiaux. Mikhailidis divise son livre en trois grandes parties: la présentation des lois, leur commentaire et la comparaison avec le reste du Dodécanèse et de la Grèce; la recherche des origines des lois qui régissent la vie familiale en Grèce; l'analyse du status de la fille aînée au Dodécanèse et en Grèce, status qu'il rapproche de celle du matriarcat. Il leur ajoute une introduction, une conclusion, une bibliographie et un glossaire de termes locaux nécessaire pour la compréhension des lois de son île. Quelques documents montrent de manière concrète comment on applique la coutume (contrats de mariage, testaments, etc.).

Je n'ai pas jugé indispensable de suivre point par point la plan du livre et j'ai essayé de grouper les différentes informations afin de faciliter la lecture. Ainsi, il me semble nécessaire de commencer par la description de la coutume appelée "kanakariki"; il s'agit de la transmission intacte des biens de la lignée, sans division, au garçon aîné portant le même prénom que son grand-père paternel (s-il s'agit de biens paternels), ou à la fille aînée portant le même prénom que sa grande-mère maternelle (s'il s'agit de biens maternels). Cet enfant est appelé "kanakaris" (le garçon), "kanakara" (la fille).

Georgios   Maria

Dimitrios   Eleni

Georgios   Maria

Demetrios = Maria

On peut rencontrer des variantes en rapport avec la présence ou l'absence d'héritiers.

1) Si un couple a un enfant unique, il (ou elle) hérite des deux parents. Dès lors il sera appelé "diplokanakaris" (-ra). Il a le devoir de transmettre la partie de l'héritage qui normalement ne lui revient pas, à son fils / fille qui portera le nom du donneur de biens (grand-père ou grande-mère).

Demetrios = Maria
:
Georgios
:
Demetrios   Maria

2) Si un (une) kanakaris meurt, héritier sera un autre enfant de la famille portant le même prénom. Et si le couple ne peut plus mettre au minde un enfant, héritier sera l'enfant (fils/fille) portant le nom du grand-parent et étant le plus proche par son degré de parenté.

3) En cas de stérilité, la transmission s'effectue par l'intermédiaire d'un neveu/nièce cadet/te.

Il faut remarquer que le droit à l'héritage est donné non seulement par l'aînesse mais aussi par le prénom. Rarissimes sont les cas où les aînés ne portent pas le nom des deux grands-parents (grand-père paternel et grande-mère maternelle). La propriété est composée de deux grandes parties: a) les biens appartenant à la lignée, indivisibles, et b) les biens acquis par le couple, qui peuvent être transmis selon la volonté de celui qui les a acquis par le travail personnel.

Le résultat de cette coutume est la constitution de deux patrimoines sexués, l'un masculin, l'autre féminin qui se transmettent par les kanakares garçons (le premier) ou filles (le second). Les cadets restent à la disposition des aînés travaillant pour eux, ou quitter l'île et travailler parmi les étrangers.

En ce qui concerne la transmission des biens à travers la dot, on peut apporter les précisions suivantes:

Avant le mariage et au moment des fiançailles.

Les fiançailles (et les dons) sont jugés valables s'il y a contrat manuscrit, signé par les témoins.

Les dons des fiançailles (surtout des bijoux), restent en cas de séparation en la possession de celui qui les a reçus. Seul l'argent donné à l'un des fiancés considéré coupable, revient au donneur en cas de séparation.

En même temps que le mariage.

Les dons, l'argent, les terres donnés au jeune marié sont appelés "gambrikia" ("gambros - gendre); ceux donnés à la jeune mariée sont appelés "nymphikia" ("nymphi" - bru). En cas de séparation ils restent à celui qui n'a pas commis de faute. Si on ne peut pas établir à qui revient la faute, les biens retournent au donneur, et la femme ou l'homme à qui ils avaient été donnés, reçoivent la moitie de leur prix en argent liquide.

La vraie dot figure dans des contrats de mariage communs pour les deux futurs mariés.

Un contrat de mariage pour être valable doit être manuscrit et porter les signatures des témoins. Il garde sa valabilité même en cas de contestation par les signataires, qui sont les pères de la fille et du garçon ou, le cas échéant, leur parent le plus proche accompagné par un représentant de l'Eglise.

S'il y a deux contrats de mariage sera considéré valable le plus récent.

Après le mariage les époux sont usufruitiers en commun de leurs biens (terres surtout). Ou, chacun des deux reste administrateur de ses biens. Par exemple, la femme peut acheter des terres sans demander l'autorisation du mari. Si le mari fait des dépenses pour améliorer les biens de sa femme, il n'a des droits que sur les produits de ces terres et pendant un nombre limité d'années (15 - 20 par ex.).

Après le mariage.

Après la première nuit, une somme d'argent appelée "anoiktia" ("anigo" - ouvrir) est offerte au mari; elle constitue en fait une pa

tie de la dot et a un caractère honorifique.

Après la mort de l'un des époux.

Si le couple n'a pas d'enfants ou ses enfants sont déjà morts, la dot de chacun retourne à la lignée qui l'a donnée. Cette coutume est appelée "to goniko sto goniko" (ce qui appartient à la lignée doit revenir à la lignée"). Le veuf (veuve) n'a aucun droit sur l'argent de son épouse (époux); même pour élever les enfants il doit obtenir la permission d'en prendre, permission donnée par le lignage de l'autre.

On appele "gerondomiria" une partie de la dot, gardée par les parents de la fille (du garçon) qui en auront l'usufruit jusqu'à leur mort.

En cas d'endettement des parents avant le mariage, ce sont les enfants qui vont payer les dettes, la partie à payer étant en rapport avec leur dot. Les dettes faites après le mariage des enfants, les dettes sont payées par la gerondomiria. Après le mariage de l'aîné (e)et si c'est marqué dans le contrat de mariage, c'est lui qui paye, sinon ce seront les autres enfants.

En ce qui concerne la transmission des biens par héritage on peut dire les suivantes:

Pour qu'un testament soit valable il doit être signé par l'auteur et, si possible, par des témoins. Si il y a plusieurs testaments valables, c'est le plus récent qui compte.

La coutume prescrit qu'on peut disposer de son argent comme on le veut, mais sans toucher aux biens de la lignée.Il reste quand même ls possibilité de laisser une petite somme en argent à ses divers parents.

Si l'auteur d'un testament s'endette après la rédaction du testament, les dettes seront payées par tous ceux ayant reçu-une partie des biens; dans ce cas, les dépenses sont proportionnelles à la partie héritée.

S'il n'y pas de testament, l'aîné (-e) a droit aux biens de la lignée et les autres aux biens acquis qui seront partagés de manière égalitaire. Si la fortune acquise est supérieure à celle de la lignée, l'aî-

né(-e) peut refuser d'accepter les biens de la lignée et demande de mettre tout en commun, en partageant l'ensemble avec ses frères. Dans ce cas l'aîné a droit à deux parts. Bien sûr, l'aîné n'a aucun droit sur les biens acquis du côté maternel et vice-versa.

Si un couple meurt sans enfants, les biens de la lignée retournent à la lignée, c'est-à-dire au donneur même ou à son parent le plus proche. De même, les biens acquis vont au parents les plus proches.

Si quelqu'un meurt sans avoir été marié, les biens de la lignée reviennent à la lignée. Les biens acquis, s'ils ont été gagnés avec les biens de la lignée, reviennent à la lignée, sinon, ils doivent être partagés entre les parents, les frères et les soeurs du décédé.

En ce qui concerne le status de l'orphelin on peut préciser les suivantes:

Si le parent vivant se remarie, l'orphelin appartient à sa lignée; la fille retourne à la lignée maternelle et le garçon à la lignée paternelle, en même temps que les biens maternels ou paternels. Même si le parent vivant veut élever son enfant, il ne peut toucher aux biens de l'orphelin. Dans le cas seulement ou l'orphelin meurt, sa lignée peut accorder au parent vivant une somme d'argent appartenant à l'orphelin pour couvrir ses dépenses.

La lignée à laquelle appartient l'enfant est représentée par des tuteurs (les parents les plus proches) et des représentants du pouvoir local sans l'autorisation desquels le parent vivant ne peut pas toucher à la propriété de l'enfant. Ce sont les tuteurs qui décident de l'emplacement de la propriété de l'orphelin; en cas de gaspillage, l'orphelin peut demander d'être dédommagé dans un délai de 25 ans.

En ce qui concerne les créances on peut dire les suivantes:

Les créances sont considérées valables lorsqu'elles sont écrites en manuscrit parl'endetté et signées par lui et par des témoins; les témoins sont indispensables si l'endetté est illettré.

Les intérêts sont de l'ordre de 12% pour une durée de 8 ans et 4

mois. Après cette date, la somme est doublée si l'endetté est sur place; si l'endetté est à l'étranger, le taux d'intérêt continue d'être le même et la somme due n'est pas doublée. Si le créancier est aussi à l'étranger, il n'a pas le droit de toucher plus que le double de la somme due au début.

Si à la date précisée l'endetté ne peut pas payer la somme augmentée par les intérêts, il a droit de signer un nouveau papier avec la nouvelle somme d'argent. Après l'expiration de cette deuxième créance il peut être poursuivi en justice.

Les sommes versées servent à rembourser d'abord les intérêts et après seulement la dette elle-même. Si au moment de l'emprunt on hypothèque une partie de ses biens immeubles, après l'expiration de la date prévue pour le remboursement et en cas d'impuissance de rembourser, l'endetté doit céder l'objet hypothèqueau créancier. Si un même objet est hypothéqué à plusieurs reprises à la fois, la première hypothèque est seule valable.

Si le créancier utilise l'objet hypothéqué durant 20 années sans avoir jamais reçu de l'argent de la part de l'endetté, l'objet devient sa propriété. Au contraire, s'il reçoit la moitié de la somme due par l'endetté, il n'a aucun droit sur l'objet hypothéqué.

Si l'endetté, qui a en même temps hypothéqué un de ses biens, vit à l'étranger au moment où arrive la date à laquelle il doit payer (8 ans et 4 mois), on peut vendre l'objet hypothéqué pour rembourser le créancier. Le surplus éventuel de la vente apparient à l'endetté. L'endetté peut rembourser son créancier en lui cédant des biens immobiliers, certes, si le créancier est d'accord avec lui sur la valeur des biens.

Si on ne peut pas payer ses dettes on doit le déclarer au représentant du pouvoir local qui procède à la confiscation des biens, suivie par la mise en vente. A l'achat, les parents ou les voisins du failli ont la priorité. La première chose à rembourser est la dot de sa femme.

Si l'un des créanciers ne déclare pas au début ses prétentions, il

ne pourra plus le faire plus tard. Si l'un des créanciers se trouve au moment de la confiscation à l'étranger, il conserve ses droits sur la vente. Si l'endetté se trouve à l'étranger et ses dettes augmentent vite, ses créanciers peuvent demander d'être payés dans le délai d'une année. Après cette date, ils peuvent demander la confiscation des biens.

Si l'endetté vend une partie de ses biens après déclaration de sa faillite, et qu'il se trouve sur place, le créancier a le droit de racheter les biens vendus durant les 31 jours qui suivent la vente. Si l'endetté est à l'étranger, le créancier a le droit de l'avoir, sans payer, s'il le demande dans les 31 jours qui suivent la vente.

Pour que les actes de vente soient valables ils doivent être manuscrits ou porter la signature du vendeur et des témoins. Jusqu'en 1864 on respectait la coutume orale suivante; si les parents vendent une partie de la propriété des enfants, les enfants peuvent la réclamer et l'avoir sans payer, dans les dix ans qui suivent à la vente et si le bien se trouve à l'intérieur des limites de la commune où ils vivent, et dans les 20 ans dans les autres cas.

L'application de la justice était surveillée à Karpathos par certains représentants du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir politique, tous grecs (à la suite des privilèges accordés par les Turcs depuis 1522 et jusqu'en 1911, qui assuraient une certaine autonomie à l'île). Les représentants de la mairie ("dimogerondia"), élus par le peuple, avaient le devoir de surveiller les conflits de la commue; les "despotes", représentants de l'église surveillaient et jugeaient les conflits familiaux. Le "müdür", représentant de l'empire ottoman ne pouvait pas agir qu'avec l'accord des maires et des despotes. Une fois l'an, les quatre maires et quatre despotes de Karpathos se réunissaient pour examiner les affaires en cours. Ce fut en 1864 que les quatre maires mirent par écrit le droit oral de l'île.

Mikhaīlidis joint à son ouvrage sur Karpathos, les réponses réçues

des autres îles du Dodécanèse, suite à un questionnaire envoyé par lui-même et portant toujours sur le droit coutumier. Le questionnaire porte principalement sur les points suivants: - si le droit local suit le droit roméo-byzantin, ottoman, où s'il est spécifique; - si la transmission de la propriété s'effectue de façon égalitaire entre les enfants où si l'on retrouve l'institution de kanakariki; - les particularités de l'héritage par testament; - si on retrouve l'appartenance des biens à une lignée ("to goniko, sto goniko"); - si les articles de droit sont oraux ou écrits, et s'ils sont écrits, depuis quand.

Les résultats de son enquête sont complétés par l'auteur avec des informations sur le droit coutumier des autres régions de la Grèce. Ses sources principales sont les travaux de Georg (Ludwig von) Maurer (Das griechische Volk. 3 vol., Heidelberg, 1836). Il imite l'auteur en décrivant quelques coutumes proches de celles de Karpathos.

Dot. Pour qu'une dot soit valable il faut qu'elle soit marquée dans un contrat de mariage. Les dotés n'ont pas droit à l'héritage des biens familiaux (îles de la mer Egée). La dot de la femme lui appartient en exclusivité (Poros, Kyparissia). Les aînés (-es) ont droit à une partie supérieure de la propriété par rapport aux autres enfants (Andros). Ce phénomène est considéré par Maurer comme l'équivalent du droit d'aînesse féodal en vigueur dans la Grèce insulaire durant son occupation par les Francs.

Héritage. Les fils ont droit à deux parts, les filles a une seule, de la propriété familiale, comme dans le droit ottoman (Peloponèse du sud). La femme peut hériter la propriété du mari, mais ne peut pas la vendre. On peut disposer librement des biens acquis par le travail et parfois même du dixième de la propriété de la lignée.

Créances. L'intérêt est de l'ordre de 10% (Naxos). On peut considérer son propre bien un objet après son utilisation durant 15 ans.

Faillites. La femme a le droit de gérer et de se déclarer en faillite en l'absence du mari (Naxos); l'homme a le même droit et toujours sur les biens familiaux (Siros).

Ventes. En cas de vente des terres familiales on donne la priorité pour acheter aux parents et aux voisins (Mani, Andros).

L'île de Santorin présente la plus grande ressemblance avec Karpathos au point de vue du droit coutumier; selon Maurer, cette situation est due à leur voisinage et à leur appartenance au même département, depuis 1828 et jusqu'en 1830.

Quant aux origines du kanakariki, Mikhailidis ne se contente pas de l'explication de Maurer qui la considère "eine echt germanische Successiondordnung". Il croit que cette explication est la plus facile mais qu'elle n'est pas satisfaisante. Il considère qu'il faut remonter aux Indoeuropéens pour trouver les vraies origines de la coutume.

Selon la loi de Manou, l'aîné est le continuateur du culte ancestral et l'héritier des terres familiales (où se trouvent les tombes des ancêtres). Par la religion il acquiert donc des droits sur le sol. Les cadets sont soumis au pouvoir de l'aîné comme ils l'étaient à celui du père. - Par contre, l'aînée n'a aucun droit sur la propriété familiale, car, à partir du moment de son mariage, elle appartient à une autre famille, à un autre culte, ceux de son mari. S'il n'y a pas d'enfant mâle dans la famille, le premier garçon qui naîtra d'une fille sera considéré comme le fils de son grand-père.

Dans l'antiquité grecque, chez les Spartiates, il était défendu de vendre ou d'acheter des terres; ainsi étaient conservés les même lots. A Athènes, même avant Solon, le père de famille n'est considéré que comme l'administrateur des biens du lignage. Aux temps classiques et malgré le partage égalitaire de la propriété entre les fils, la cité accorde tout de même aux aînés des postes honorifiques. Demosthène parle du droit du fils aîné à l'héritage de la maison paternelle. La fille aînée n'a aucun droit; si elle est enfant unique, elle devient "epicliros", se marie obligatoirement avec un parent proche, son oncle paternel de préférence, et met au monde un enfant de sexe masculin qui herite des biens et des traditions de la famille.

De tout ceci, Mikhailidis tire la conclusion qu'on peut supposer que dans la préhistoire même il y avait un certain droit d'aînesse.

Selon la loi judaïque, l'aîné reçoit une partie deux fois plus grande que ses frères de la propriété familiale, en même temps que la bénédiction du père; tout aîné provient directement de Dieu, situation vraie même chez les animaux.

A Rome il n'y avait pas de droit d'aînesse, cette coutume arrivant avec les barbares. Mikhailidis analyse l'opinion de Le Play selon laquelle la transmission des terres paternelles intactes d'une génération à l'autre; ce privilège est aboli en France par la loi instituée après la Révolution de 1789, en Angleterre e, 1660, en Ecosse en 1747.

A Karpathos, si on interroge les gens du pays sur la coutume du kanakariki, ils répondent "ça vient du temps de nos pères,du temps des seigneurs". Mais Mikhailidis doute que cette coutume puisse être mise en rapport avec les chevaliers Francs; en effet, ni à Rhodes (qui resta longtemps l'un des principaux centre en relation avec le féodalisme occidental), n à Chypre, à Lesbos, à Chios ou au Péloponèse où il y a eu des chevaliers Francs, cette coutume n'existe pas. Et il précise qu'à part des ressemblances avec la coutume seigneuriale venue de l'Occident, il y a des dissemblances importantes. Ainsi, a) le privilège est accordé à l'enfant aîné, mais seulement s'il porte le prénom du grand-parent; b) la femme est égale à l'homme; c) la transmission des biens se fait par le même sexe et a comme résultata la formation de deux propriétés distinctes, féminine et masculine; d) l'héritier est en fait seulement l'administrateur de sa propriété, le vrai possesseur étant sa lignée; e) la propriété est divisée en deux grandes catégories, celle lignagère et celle acquise par le travail personnel.

Mikhailidis analyse plus en détail le statut de la femme kanakara. a) A Karpathos, elle est respectée dès sa naissance et elle le reste jusqu'au mariage de sa fille aînée. Des fêtes, des chansons, des rituels, honorent l'aînée à chaque instant important de sa vie. Par exemple à la naissance, le septième jour après sa naissance, moment où on suppose

que sa grande-mère maternelle ressuscite en elle; la cérémonie où elle prend le prénom de sa grande-mère; sa première participation à la danse (une ronde où seules les aînées ont le droit de danser); son mariage, où seules des aînées peuvent assister la jeune mariée. Après son mariage elle acquiert une sorte de noblesse; elle a le devoir d'offrir la table et le toit à tous les étrangers qui visitent le village. Le mariage est uxorilocal; elle devient le gestionnaire de la propriété de sa lignée et a le droit de ne pas changer de patronyme. b) Au Dodécanèse, dans quelques autres îles (par ex. Cassos, Tilos, Nissyros), l'aînée a le même statut. En d'autres cas elle peut être privilégiée, mais gère la propriété en commun avec son mari. Quelques-uns de ses privilèges sont le droit à une part plus grande que les autres à l'héritage (Leros) ou le droit à l'héritage de la maison maternelle (Symi, Castellorizo).
c) On retrouve un statut spécial de la fille aînée en d'autres îles de la Mer Egée; à Skyros, Skopelos, Skiathos ou Mikonos, elle hérite de toute la propriété maternelle et paternelle.

Mikhailidis se penche par la suite sur l'origine de cette coutume. Il refus l'explication de Maurer (qui supposait qu'il s'agit d'un vestige féodal occidental) car en Occident le droit d'aînesse était valable pour les garçons seulement. D'ailleurs l'idée d'imiter un droit féodal dans une société de type patriarcal lui paraît paradoxale; il va s'orienter vers une relation avec l'organisation matriarcale de la société. Fasciné par la théorie de Bachofen (Das Mutterrecht, 1861), il continue les idées de Morgan et de Mac Lennan, comme aussi de Bebel, et présente la thèse de premières sociétés sémitiques et indoeuropéennes qui auraient été matriarcales. Les Amazones, le conflit entre Athena et Posséïdon pour la ville d'Athènes (ou vainqueur sera la femme), lui servent d'exemples pour consolider sa thèse. Il utilise les témoignages d'Hérodote, de Plutarque, de Nicolas Damascinos sur le matriarcat en Lycie, le témoignage de Polybios sur l'Egypte et de Tacite sur les trbus germaniques. En Occident même, les traces du matriarcat subsistent jusqu'au 8-ème siècle en Ecosse et en Bretagne, et jusqu'au 18-ème siècle au pays basque.

En Grèce, Mikhaïlidis fut l'un des premiers (avec son élève Sp. Lambrou et Calliroi Parain, féministe fervente) à introduire l'idée d'une société matriarcale antérieure à celle patriarcale. Cette théorie continue d'avoir des adeptes parmi les laographes grecs contemporains (par exemple Tanassis Fotiadis, Eleni Karathanassi).

En guise de conclusion, il examine le costume du kanakariki en relation avec la société contemporaine de son île. Il propose son abolition ou sa transformation parcequ'il constate qu'elle est catastrophique au point de vue économique et social. Sinon, dit-il, il est impossible de remédier à l'émigration massive des cadets vers les Etats Unis et des cadettes vers les villes, où elles deviennent bonnes à cause du manque de ressources personnelles. Ceci est inacceptable lorsqu'il y a autant de terres arables propriété féminine, abandonnées ou mal cultivées.

L'ouvre de Mikhaïlidis reste la source principale pour la connaissance des phénomènes caractéristiques de l'île de Karpathos. En parcourant cette oeuvre, le lecteur ne doit pas oublier le moment où elle a été écrite, ni son appartenance au courant fondé par Nicolaos Politis, ni son désir de prouver le caractère grec du Dodécanèse.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LA VIE ET L'ECONOMIE DU VILLAGE KALARRYTES

Ces quelques observations ont été recueillies durant les deux séjours effectués en 1977 et 1978. Le village de Kalarrytes (168 habitants au recensement de 1971) est situé au nord-ouest de l'Epire, à une altitude de 1200 m. environ, sur les pentes rudes d'une montagne de la chaîne du Pinde. Il est séparé du village Sirako par un ravin abrupte et profond ou coule la rivière Kalarrytinos. Il est entouré de hautes montagnes qui constituent son horizon. Géographiquement, il appartient à la périphérie du groupe de Malakassi, comportant à peu près une trentaine de villages désignés par une même dénomination. Le village, associé à une localité voisine, Kipina (nom officiel - Arborissi), située à une distance d'une heure et demie à pied, forme une unité administrative connue sous le nom de Kalarrytes.

Difficile d'accès, le village n'a pas de route directe vers l'Epire, mais seulement deux chemins; l'un qui vient de Sirako et l'autre de Kipina. Souvent, en hiver, le village est bloqué par les neiges et entièrement isolé. Un autocar monte chaque jour vers Kipina et un autre vers Sirako (ce dernier en été seulement). Ensuite on prend un sentier étroit et inaccessible pendant l'hiver. La route construite ces dernières années et venant de Thessalie est suivie par les éleveurs pour arriver au village avec leur bétail.

Le climat dur, le sol rude et peu fertile, l'isolement par rapport à la société environnante, ont pesé sur la vie du village. L'économie est caractéristique pour la montagne. On distingue deux périodes dans l'année, entièrement différentes l'une de l'autre. En hiver, isolement

et pénurie; en été, prospérité, augmentation de la population, excès d'activité. L'obstacle du relief et du climat rend difficiles les travaux agricoles, d'ailleurs peu rentables et qui disparaissent progressivement. L'économie s'appuie surtout sur la vie pastorale; le petit bétail est préféré au gros. La plus grande parte du village est composée d'éleveurs transhumants qui quittent le village en octobre pour revenir au mois de mai. Le reste a des activités qui lui permettent de ne pas bouger. Habituellement, en hiver il y a à peu près trente cinq familles; en été, ce nombre atteint le double.

Le village dispose de sources d'eau abondantes, une dizaine sur son propre territoire et cinq un peu plus loin, appartenant toutes à la communauté.

La maison comprend le plus souvent deux étages, avec murs en pierre grise et toit couvert de larges plaques calcaires grises aussi; les plus vieilles constructions datent du 19-ème siècle. Les jardins qui les séparent sont irrigués par des ruisseaux. Les b^atiments les plus importants du village, l'école primaire et l'église (datant du 16-ème siècle), la mairie et trois cafés situés sur la place du village, contribuent à donner un caractère à l'habitat local. Deux ou trois postes de téléphone sont au service des habitants. Les routes sont pavées et les distances qui séparent les maisons sont en général courtes. Le manque d'électricité rend la vie difficile.

La population de Kalarrytes est valaque et parle le vlaque, langue romanique, différente du grec; **le** nom vlaque du village est **^Kalari.** Les habitants de Kalarrytes étaient en contact avec d'autres montagnards d'expression romanique; leur langue était adaptée à leurs besoins et à leur mentalité. Elle est actuellement enrichie par des mots grecs.

Les explications concernant l'origine du nom du nom du village sont nombreuses; celle qui paraît la plus plausible appartient à Gustav Weigand; le mot Kalari est un mot valaque qui désigne des hommes qui vont à cheval (cal = cheval).

Grâce à leur isolement géographique, les kalarrytiotes sont arrivés

à maintenir une certaine indépendance pendant les années de la domination ottomane, ce qui a favorisé leur développement économique. Comme ils n'avaient pas de terres à cultiver, ils se sont tournés vers le commerce, l'artisanat et la garde des troupeaux. Leur commerce les mettait en rapport avec des marchés lointains (pays méditerranéens, Trieste, Venise, Hongrie, Autriche, etc.).

L'artisanat local et surtout l'orfèvrerie étaient largement connues en Grèce, à l'étranger aussi. Le village a connu une grande floraison économique surtout au cours du XVII-ème et du XIX-ème siècles. Leur décadence survient à la suite d'évènements politiques, sociaux et culturels concernant toute la Grèce.

Démographie.

La courbe d'évolution démographique témoigne d'une diminution de la population durant les soixante dernières années. Le village était considéré une municipalité jusqu'à la première guerre mondiale. A partir de cette période il perd un grand nombre de ses habitants et de ses ressources.

De 530 familles environ en 1814, il passe à 128 familles en 1857. Le tableau suivant nous montre l'évolution démographique récente:

1928 - 424 habitants (165 himmes et 259 femmes)
1951 - 277 habitants
1961 - 230 habitants
1971 - 168 habitants

Ce déclin démographique est dû à la mobilité géographique de la population, qui est marquée par l'émigration vers les centres urbains grecs ou vers l'étranger.L'étude diachronique de la vie du village nous permet de voir que le mouvement saisonnier des habitants est souvent suivi par leur installation définitive dans les centres urbains. Ceci est vrai surtout pour les artisans, qu'on ne rencontre plus au village.

La structure d'âge en 1977, par sexes, fait apparaître dans toutes les catégories d'âge l'importance plus grande des femmes. Le tableau,

établi en 1977, comprend la population de Kalarrytes et de Kipina ensemble.

âge	nombre d'habitants	H	F
0- 1	0	0	0
2- 5	12	4	8
6-12	30	14	16
13-20	32	14	18
21-40	45	19	26
41-55	44	18	26
56-66	29	12	14
66 et plus	39	16	23
T o t a l	228	97	131

Il est évident que le village se vide d'une partie de ses habitants mâles car la différence entre les hommes et les femmes devient importante surtout après vingt ans. Comme le village n'offre pas la possibilité de faire des études ou d'apprendre un métier et espérant trouver une vie meilleure en ville, les hommes quittent le village. Si les aînés sont bien installés, ils font venir près d'eux leurs frères d'abord et souvent leurs parents aussi. Les filles restent pour la plupart au village pour aider leurs parents. Peu nombreuses sont celles qui vont au lycée.

L'endogamie était très forte. Dans les registres communaux j'ai trouvé que, pour la période comprise entre 1929 et 1941, sur les 92 mariages conclus,seulement 12 étaient avec des personnes étrangères au village. Le taux d'endogamie est donc de 87%. Mais même dans le cas où on choisit ailleurs le conjoint, il s'agit de gens originaires des communes voisines.

Ces dernières années la situation a tendance à changer, conséquence de l'assimilation par le monde urbain. De nos jours, les jeunes rentrent au village seulement à l'occasion des fêtes; les personnes âgées aiment rentrer au village et y rester pendant l'été.

Economie.

On distingue aujourd'hui trois activités principales en rapport avec le territoire; l'élevage, l'exploitation des forêts, la chasse. En ce qui concerne l'activité proprement agricole, elle est essentiellement destinée à la subsistance . Il s'agit surtout de peties jardins de légumes situés à proximité des maisons. Dans le passé, la culture du blé était pratiquée alternativement avec celle du maïs sur des parcelles exigues.

L'élevage constitue l'essentiel des ressources de Kalarrytes. La vie des éleveurs est caractérisée par le déplacement périodique avec des troupeaux; selon les asisons, ils se trouvent alternativement dans la montagne ou dans la plaine.

Parmi les soixante six familles vivant actuellement à Kalarrytes, il y a trente et une familles d'éleveurs transhumants, qui possèdent 11.000 t^etes de bétail, moutons et quelques chèvres. Les habitants du village possèdent aussi approximativement 350 bovins et cinquante chevaux, mulets, ânes.

Les bergers quittent la plaine de Larissa (Thessalie) entre le 20-30 mai pour redescendre durant la première dizaine d'oc tobre. Leurs troupeaux sont gardés par des chiens; les mulets portent les bagages à travers les chemins de la montagne. Ils emmènent avec eux les femmes et les enfants et une partie de leurs biens ménagers qui leur serviront une fois arrivés à Kalarrytes. Tout, ils possèdent une maison au village qui reste fermée pendant leur absence en hiver.

Les pâturages, situés à quelques distance du village, appartiennent à la commune qui, par leur location, réalise des revenus substantiels (on prend 30 drachmes par t^ete de bétail). Pour avoir le droit de location, le berger doit ^etre inscrit dans les registres de la commune. Le village dispose de 45.000 stremata (ou 4.500 Ha.), séparés en cinq pâturages qui abritent chacun une bergerie. Les pâturages de Groumouliassa et de Stroutzi, les plus étendues, peuvent contenir 2.500 têtes chacun. Les p^aturages de Courcoubéta, de Nicoulitsa et de Calouta sont

plus petits, car ils peuvent abriter 2.000 têtes chacun.

La répartition des p^aturages est décidée par tirage au sort effectué avant m^eme de se mettre en route, lorsqu'ils se trouvent encore dans la plaine. Les groupes constituant une bergerie se forment suivant l'intér^et, la parenté ou le voisinage. Le transport se fait en camions. Chaque groupe se rassemble en un endroit situé pas trop loin de Kalarrytes. A partir de cet endroit ils continuent leur route à pied et à l'aide des mulets et des chevaux qu'ils possèdent. Chaque berger doit déclarer à la commune avant son arrivée le nombre exact de bétail qu'il possède.

Tout pâturage est divisé en plusieurs parties, car le climat ne permet pas à l'herbe de pousser partout en même temps; ainsi, dès leur arrivée, les moutons broutent d'abord l'herbe dans la partie la plus basse, appelée "anoixiatico" (printanière). Un mois plus tard ils sont libres de brouter l'herbe sur toute l'étendue de la montagne. La partie printanière de Calouta s'appele Bouti et celle de Groumouliassa, Vlachioti.

Chaque p^aturage abrite une bergerie; chaque bergerie a une cabane grossièrement construite en pierres, un bercail ("strouga") pour traire les moutons et un abri ("tsardaki"ou "stalos") couvert de branches d'arbres pour leur protection contre le soleil. Au tsardaki les moutons "stalisoun", c'est-à-dire se reposent pendant la journée tandis qu'ils broutent l'herbe pendant la nuit et jusqu'à l'aurore. (La population est bilingue, les hommes surtout, et la terminologie citée est en grec).

La cabane est divisée en deux parties, celle où l'on dépose les fromages et celle où l'on accroche les "tsadiles" (sacs en tissu, laxe, qui favorise l'égouttement) et où l'on dort.

La bergerie n'a pas de chef; tout berger a des droits et des devoirs égaux aux autres. Chaque troupeau dispose d'un ou de deux bergers qui sont soit propriétaires eux-m^emes, soit travaillent comme employés. Dans ce dernier cas ils sont payés par semestre entre 60.000 et 70.000 drachmes; ils continuent à travailler dans les plaines aussi. Chaque berger est chargé à son tour de garder le troupeau, traire le

lait et tondre la laine.

Au printemps, dans la plaine, les bergers mettent ensemble les moutons; pendant l'été, la quantité de lait donnée est peu importante. Pendant l'hiver, une brebis peut donner jusqu'à cent litres, tandis qu'en éttê elle ne donne que dix litres.

Un laitier reste à chaque bergerie pendant les quarante premiers jours et garde pour lui-même du fromage où il le vend à d'autres fromagers. Après ces quarante jours, chaque éleveur propriétaire garde pour lui le lait et fait du fromage. On produit un seul fromage blanc, "feta". On met le lait dans des tsadiles de sept litres de capacité, on ajoute du sel et on les accroche au mur pour s'égoutter. Une partie du lait est transformée en yoghourt destiné à l'usage de la famille. Le lait est aussi utilisé pour la fabricarion d'une semoule au lait caillé ("trahanas"), fabrication qui concerne les femmes.

La laine est soit vendue, soit utilisée par la famille de l'éleveur pour tisser les objets nécessaires au groupe domestique.

Les familles des bergers habitent le village; leurs ménages semblent bien munis en couvertures de laine et en linges. Les femmes et les enfants ne participent pas aux activités d'élevage. Les travaux féminins dans ce cas-là se limitent au cadre habituel; faire le ménage, préparer la nourriture, élever les enfants et surtout préparer la laine pour le tissage et tisser.

A part les éleveurs transhumants , qui ne s'occupent que de leur b étail, il y a les éleveurs sédentaires. Une partie importante de l'ac-activité de ces derniers est constituée par l'élevage, mais ils sont attachés à un domicile fixe. Chaque ménage possède un peu de bétail, mais les troupeaux sont réduits en nombre, car ils comprennent quelques dizaines de têtes tout au plus (entre trois et quarante). Les plus riches ont des ovins et des caprins surtout, qui résistent mieux aux intempéries que les moutons. Ils font paître ce bétail sur des prairies qu'ils ont en pleine propriété ou qu'ils louent à la commune. Il est habituel d'acheter de l'herbe en été ("coftolivada"), herbe

qu'ils entreposent pour s'en servir en hiver. Une étable est nécessaire à chaque ménage, qui sert de dépôt et d'abri. La famille de A.S. par exemple possède 37 bovins et a besoin de 800 balles (une balle pèse 20-25 kgs) d'herbe pour la période d'hiver. Chaque bov in a besoin de 4,5 Kgs d'herbe par jour. A part l'herbe ils achètent du trèfle et de l'orge.

Quelques porcs et des volailles complètent la liste des animaux. Souvent, un ménage possède un mulet, un âne ou un cheval pour le transport.

La présence de ces animaux assure aux ménages une meilleure alimentation; du lait, des fromages, des oeufs et de temps en temps de la viande. Une partie de ces produits peut être vendue, en été surtout, lorsque les familles transhumantes reviennent au village.

L'activité agricole, essentiellement réservée aux sédentaires, est destinée à fournir les aliments nécessaires. La majorité des familles cultive un jardin ("kipari") pour les besoins de la famille.

Le travail agricole commence en avril pour finir en septembre. La production comprend surtout des pommes de terre, des oignons, de l'ail, des haricots verts; il y a aussi des arbres fruitiers (cerisiers, mûriers, marronniers, noyers).

L'outillage est rudimentaire. Les machines agricoles sont inexistantes, seulement les outils à main sont connus. Quelques ménages ont comme activ ité supplémentaire l'apiculture, destinée elle aussi à l'alimentation familiale.

Le commerce et l'artisanat.

Le commerce et l'artisanat sont peu importants. Il y a actuellement trois cafés (parmi lesquels l'un fonctionne seulement en été) et une épicerie. Le village comprend deux familles de maçons dont l'une habite toute l'année le village, l'autre venant seulement en été; un cordonnier, vieux déjà, qui travaille chez lui; un tailleur de capes

qui vient en été à Kalarrytes; un fabriquant de tsarouhia. Les tsarouhia sont des chaussures pointues en peau de veau ("telatini"), espèce de mocassins solides aux semelles alourdies de clous; la pointe avant est recourbée et porte un gros pompon; il est porté par les bergers, mais jadis il était commun aux deux sexes. Enfin, il faut ajouter à la liste des artisans la présence d'un vieux barbier, presque incapable de travailler aujourd'hui.

Les artisans du village n'exercent pas d'autre activité à part leur métier.

Les maçons ambulants étaient organisés et le sont encore en une compagnie. Les groupes se composent de trois ou quatre personnes, père et enfants. A l'intérieur du groupe il y a une hiérarchie qui tient compte de l'âge et de l'experience de chacun. A la tête se trouve le père de famille. Leur travail consiste surtout à réparer; réparations de toits, de murs.

Le maçon Gherodimos,par exemple, vit en Thessalie où il exerce le métier de constructeur de maisons. En été il monte avec sa famille au village et s'occupe en exclusivité de réparations; comme le service archéologique a jugé que le village doit être maintenu tel quel, personne n'a le droit de construire de nouvelles maisons. Dans ces conditions, la réparation même est devenue difficile parce que les anciens matériaux destinés aux constructions ne sont pas faciles à trouver. Par exemple, les plaques qui couvrent les toits coûtent actuellement très cher; les extraire et les transporter est un travail dur, qui coûte aussi beaucoup (26 drh par dalle, plus 12 drh pour l'extraction, plus 24 drh pour le transport). En plus, faire une construction ou une réparation exige une permission administrative et la sécurité sociale des maçons, ce qui rend le travail difficile.

Une autre famille, celle du maçon Mitroyorgos, habite pendant toute l'année au village. Pour eux, l'hiver, au point de vue du travail, est une période morte. Ils ne commencent à travailler qu'au printemps, à Kalarrytes comme dans les villages voisins. Leur outillage est tradition-

nel; "calemi" et "ctenia" pour applatir les pierres, "velonia" pour donner à la pierre la forme désirée, des marteaux, etc.

Le tailleur de capes ("capotas") vit en hiver à Jannina où il exerce une toute autre profession; il travaille à la construction de maisons. En été (juin-juillet), au village, il travaille comme fromager; ensuite, pendant les semaines qui suivent (à peu près trois mois), il s'occupe de la couture des capes de berger. En 1960 il fabriquait une centaine de capes par saison. Actuellement, avec l'amélioration des conditions de vie des bergers, il ne fabrique que 30 ou 40 capes et travaille seulement pour Kalarrytes. - Le tissu utilisé pour la cape est un mélande de laine de mouto, et de chèvre (dans la proportion de 1 kg de laine de mouton et de 4 kgs de laine de chèvre). La laine de chèvre est plus chaude et l'eau glisse sur elle. Le tissu est d'abord tissé par les femmes. Le tailleur coud le tissu deux fois, une sur la face (faufil) et une à l'envers (noisette) utilisant un fil de laine. Il ne se sert pas de machine à coudre. Tout est fait à la main. Ainsi, les capes sont plus résistantes. Pour une cape il lui faut 12 heures de travail et il est pqyé 500-800 drh par pièce.

Le fabriquant de tsarouhia monte au village en été. En hiver il habite à Larissa (Thessalie) où il exerce le même métier. En hiver comme en été il travaille pour les habitants de Kalarrytes.

Le barbier du village est parmi les plus pauvres. Actuellement, étant malade, il travaille très peu. Il va chez les personnes âgées surtout car les jeunes se font couper les cheveux entr'eux. Il porte avec lui une boîte avec des ciseaux et un rasoir pour couper les cheveux et raser. Il est payé en espèces ou en produits (un peu de farine, du tabac).

Il y a à Kalarrytes un groupe composé de quatre musiciens qui jouent pendant les fêtes ou les noces dans leur propre village et aussi dans d'autres villages. Ils jouent du violon, de la clarinette, de la guitare et au "défi", sorte de tambour; ils chantent aussi.

Trois hommes font le travail de porteur. Ils disposent chacun de

plusieurs chevaux (5, 5 et 2). En l'absence d'une vraie route, aucun aut_car ne peut monter au village; alors ce sont eux qui effectuent les transports.

L'Etat est représenté par l'instituteur, le médecin, une infirmière, un garde champêtre (qui ne reste pas en permanence au village mais vient de temps en temps), un prêtre, le maire, le secrétaire de la mairie, un huissier et deux policiers. L'église a la propriété de l'immeuble où est située la mairie, le bureau de police, les deux cafés. Elle possède en outre une maison et deux abattoirs. Les revenus provenant de l'exploitation de ces immeubles servent à ses propres besoins.

Autres activités.

La région proche du village est riche en lièvres, perdrix, sangliers. Des groupes de cinq ou six personnes vont de temps en temps à la chasse. Le gibier n'est jamais vendu mais dsitribué également parmi les chasseurs. Dans la rivière on pêche des truites.

Chaque maison possède un métier à tisser. Les femmes consacrent une partie importante de leur temps au tissage, surtout en hiver lorsque le mauvais temps ne leur permet pas d'avoir d'autres activités. Les jeunes femmes et celles âgées tissent des couvertures, des tapis, des vêtements. La laine utilisée est soit achetée chez les éleveurs (70 drh par kg) soit produite par leur propre bétail. Elles sont d'excellentes tisseuses et brodeuses; ce qu'elles préparent est destiné essentiellement au trousseau ou aux besoins du ménage. Le cas où le tissage constitue une source de revenus est rare. Il n'y a au village que deux filles qui travaillent de cette façon; elles le font parcequ'elles ont vraiment besoin d'argent. Ce travail prend beaucoup de temps et n'est pas bien payé.

La forêt, d'une étendue de 3.500 stremata, appartient à la communauté. Malgré la variété en espèces (cerisiers, chênes, noisetiers, cornouilliers, platanes, pins) elle reste presque inexploitée. On y prend seulement du bois pour le chauffage.

Repartition du travail.

A part les différences professionnelles qui séparent les deux sexes, il n'y a pas de distinction importante entre ceux qui habitent en permanence le village. Les critères d'âge ,e créent pas des différences non plus. Chaque individu a plus d'une activité; ceci est vrai surtout pour les femmes. LN rôle de la femme dans l'économie est essentiel. A part ses fonctions habituelles (faire le ménage, préparer la nourriture, élever les enfants), elle effectue une série de travaux plus ou moins importants; transporter des fardeaux sur les épaules, trouver du bois pour la cuisine, pétrir le pain, transporter l'eau, cultiver le jardin et participer aux soins des animaux. Cette dernière activité est la seule qui concerne l'homme. Il passe son temps entre ce travail et les loisirs. Le reste du temps, les femmes préparent le trousseau, tissent, brodent.

Activités des	hommes	femmes	hommes et femmes ensemble
élevage	-transhumants -laitiers -fromagers	jamais parmi les transhumants	s'ils restent toute l'année au village
agriculture		jardinage	
artisanat	-maçons -fabriquant de tsarouhia -tailleurs -cordonniers	-tisserandes -brodeuses	
activités spéciales	-chasse -pâche	-couper le bois -apporter l'eau -ménage	
loisirs	-jouer aux cartes -veillées au café	-réunions	danse à l'occasion des fêtes

La nourriture.

Le village souffre d'une certaine pénurie alimentaire. La composi-

tion qualitative des repas dépend des variations saisonnières. En hiver, les denrées alimentaires sont basées sur l'albumine et l'amidon. En été, de temps à autre, les femmes des villages voisins viennent chargées de fruits, figues et poires surtout, qu'elles vendent aux habitants de Kalarrytes. Les transhumants, qui montent au village pendant l'été, apportent avec eux des aliments achetés; ensuite, ils trouvent d'autres aliments à l'épicerie ou chez les sédentaires.

Si la production de chaque ménage est destinée à satisfaire d'abord ses propres besoins, il faut aussi épargner; on vend une partie des produits. L'argent gagné est consacré à l'approvisionnement pour la période d'hiver (farine pour le pain, pâtes, huile), à l'achat d'outils, à l'achat de bétail, à la réparation de la maison, à la dot ou pour faire face aux obligations de nature sociale.

ARAVANTINOS, P. Hronografia tis Ipeirou (Chronographie de l'Epire); Athènes 1857

BLACHE J. - L'homme et la montagne; Paris, 1933

HADZIMICHALI Ang. - Oi Sarakatsanei; Athènes, 1957

KOLTSIDAS A. - Oi Koutsoblahoi; Thessalonique, 1976

KRYSTALLIS C. - Oi Blahoi tis Pindou

STAHL, Paul Henri - Ethnologie de l'Europe du Sud-Est; Paris, 1974

Anna Triantaphyllou

SAINTE MIORITZA ET SON ESPACE

Florea Bulcu

Le sociologue roumain Henri H. Stahl, dont les ouvrages sur les villages roumains font autorité dans les universités des pays libéraux ou socialistes, a publié récemment un ouvrage intitulé "Eseuri critice" (Bucarest, 1983, les éditions Minerva), dont l'objet est de présenter de manière critique diverses théories faites sur la société roumaine et son folklore. Entr'autres il a critiqué Lucian Blaga, vrai poète et faux philosophe de l'histoire, prouvant que ses théories se situent en droite file dans toute une série d'interprétations fausses. Basé sur une intuition personnelle, Blaga prétend suppléer à la recherche scientifique par l'intuition personnelle et connaître ainsi les caractéristiques spirituelles les plus cachées des Roumains, caractéristiques qu'il suppose être à la base de toute leur civilisation. Inconnu à l'étranger, Blaga est une célébrité locale qui a ses fanatiques, dont l'intuition intime rejoint celle de Blaga dans une communion probablement mystique. Et si on peut critiquer Dante ou Shakespeare, ils n'admettent pas qu'on le fasse pour leur maître spirituel.

Plusieurs articles (dont le ton n'a rien de calme) ont été publiés sur ce livre; j'en ai vu sept, signés par trois inconnus. Les textes de C. Sorescu sont de loin les plus confus; ceux signés par A. Riza sont les plus fielleux; celui de V. Rusu laisse l'impression d'avoir été écrit par un rhinocéros vert. Ensemble, leurs articles sont la preuve éclatante de la nécessité de connaître le ivre de Stahl, tellement ils s'encadrent dans la mentalité antiscientifique que ce dernier combat. Dommage qu'ils n'aient pas écrit plutôt.

Les critiques disent au début qu'ils ne partagent pas les théories de Blaga; dans une deuxième phase ils essayent de prouver que Blaga était marxiste (ce que celui-ci avait d'ailleurs essayé lui aussi de faire vers la fin de sa vie); enfin, dans la troisième phase, ils nous laissent comprendre qu'ils adoptent pour l'essentiel les positions de Blaga, inacceptables même pour un sociologue débutant.

On ne peut pas connaître une société par l'intuition, par la vérité revélée, et on n'explique pas à l'aide d'un facteur psychique "abissal" inné, caché dans l'âme de chaque Roumain, l'histoire de la Roumanie. Ce facteur inné est tellement important, qu'il nous explique pourquoi les Roumains habitent la Roumanie, parcequ'ils ont cherché un milieu correspondant à leur âme cachée. Cela est tout aussi vrai qu'il est vrai que Dieu, après que les êtres humains ont construit leurs villes , a fait passer une rivière par chaque ville, pour que ses habitants ne souffrent pas de soif.

Les trois journalistes déclarent approuver la méthode de la recherche de terrain pour connaître la vie sociale; seulement, eux-mêmes ne l'ont pas fait, où c'est peut-être moi qui ne connaît pas leurs oeuvres complètes. Et pourquoi faire des recherches de terrain, dès l'instant

qu'il est possible de connaître par intuition? Le musicologue Brailoiu se mocquait des folkloristes qui considèrent qu'étant nés eux-mêmes au village, il leur suffit de s'entendre chanter pour connaître le folklore de leur région; il les appelait "le folklore c'est moi". Nos trois journalistes devraient s'appeler "le peuple c'est moi"; on se regarde dans un miroir, commodément, chez soi, et on fait la philosophie du peuple roumain, puisqu'on est soi-même roumain.

Les articles sont pleins de questions qui se veulent intelligentes, je choisis une typique: ils demandent à Stahl de leur expliquer (en une phrase si possible) comment on fait de la sociologie puisqu'il critique les autres? Je vais leur répondre: c'est simple, vous vous inscrivez dans une université de sciences sociales, vous obtenez votre diplôme, vous vous mettez à faire du terrain, et après un certain nombre d'années vous commencez à écrire des choses valables. C'est la formule du gazon anglais, on sème puis on arrose pendant deux ou trois siècles, c'est tout.

Blaga affirme connaître le village roumain parcequ'il a vêcu son enfance dans un village: Stahl réplique que ce n'est pas assez. Nos journalistes ripostent, "donc celui qui a passé son enfance dans un village n'a pas le droit de connaître le village?" Question insidieuse, qui déforme la critique du sociologue. On pourrait leur poser une question aussi: quand paraîtra le manuel de médecine du peuple roumain écrit par un enfant ayant passé son enfance dans la cour d'un hôpital et ayant même fait soigner quelques rhumes dans cet hôpital?

A. Riza tire de son contexte et d'un autre livre de Stahl, une des affirmations habituelles à ceux qui font des enquêtes de terrain; il faut mener son enquête sans choquer ses interlocuteurs si on veut obtenir les renseignements qu'on désire. Stahl lui-même a du tout au long de sa vie et comme tout homme de terrain, s'adapter aux divers milieux étudiés, changeant apparemment à chaque fois de personnalité. Riza constate avec "esprit" que Blaga n'est pas comme-ça, donc qu'il est moralement supérieur. Quelle idée que de comparer deux professions diverses et deux valeurs différentes, celle de la technique d'enquête et celle de la morale! Je propose à son auteur d'aller en Iran, maintenant sou Khomeïni et d'effectuer une enquête sur les chiites en déclarant qu'il est chrétien pratiquant et qu'il n'aime pas les musulmans. Pourquoi pas? Les simples d'esprit ont eux-aussi besoin de martyrs.

L'ignorance des choses élémentaires transparaît dans ces articles et accompagne la déformation systématique des opinions de l'adversaire pour aboutir à une typique critique partiale. Les exemples sont nombreux, je choisis là encore un seul. C. Sorescu est ému par la ballade de Maître Manole, qui construit un monastère sur un mur préexistant. Il considère cette partie de la ballade comme une métaphore de la continuité et de la construction spirituelle, qui tendent vers la perfection. Touchant, mais faux, car si maître Manole construit sur un vieux mur, il construit dans un endroit déjà consacré.Sur des lieux de culte préhistoriques on a érigé des temples païens, puis des églises chrétiennes, puis des mosquées, puis parfois encore des églises chrétiennes. Ce n'est pas une métaphore, c'est une pratique réelle, cela contribue à l'éffica-

cité sacrée de la nouvelle construction. Si vous aviez fait vos années de sociologie de la religion.....si vous aviez fait un peu de terrain pour observer ce que font aujourd'hui encore les paysans roumains lorsqu'une église tombe en ruines.....

La ballade de la Mioritza est belle, très belle; mais choisir une mouton comme emblème et unique élément caractéristique de la culture roumaine, c'est vraiment manquer de sens historique. Car depuis la 19-ème siècle il y a eu toute une série d'auteurs qui clament que les Roumains sont des éleveurs de moutons nomades, venus en leur pays sur des terres déjà habitées, et que par conséquent ce n'est pas leur pays. Toute la science historique, la linguistique, la sociologie aussi, combattent cette théorie absurde, puissamment soutenue de l'étranger. Plus encore, cette ballade décrit comment un berger, natif de l'une des provinces roumaines, est tué par deux autres bergers, natifs des deux autres provinces roumaines. Et voilà comment on va déduire (par des méthodes chères à nos trois journalistes) l'impossibilité des Roumains de s'entendre et de former un Etat.

V. Rusu prend gravement le ton du grand inquisiteur et décide d'éliminer Stahl de la culture roumaine. Il commence par dire qu'il (Stahl) est étranger à la communauté qu'il a étudiée (comprenez "communauté roumaine", le nom de Stahl étant un nom étranger); il continue en affirmant "l'espace mioritique signifie les plus cachés, originauc traits de la terre roumaine et des gens de ces lieux" et finit avec l'excommunication ("mea culpa, saint père"!); "Un sceau princier (comprenez, celui des voïevodes, donc de l'histoire même des Roumains) que tu as toute liberté d'accepter ou pas; de même que le peuple et la culture que celui-ci a créée, à leur tour, ont la liberté de te conférer ou pas". C'est clair, au nom du peuple roumain, V. Rusu ne confère plus à Stahl le droit de porter le sceau princier de la Mioritza. Ce serait ridicule si ce n'était pas grave. Mais, cher ignorant, vous ignorez l'histoire de notre peuple, le sceau princier n'est pas une mouton, mais un auroch, un aigle bicéphale, un corbeau portant la croix dans son bec, vous ne le saviez pas? Moi je me reconnaîs en ces sceaux princiers, pas dans une mouton. Et puis, l'affirmation que la ballade de Mioritza renferme tout ce qu'il y a de plus secret et surtout original chez les Roumains est une sornette, ce n'est pas vrai. D'abord, comment avez-vous fait pour l'établir? comment le provez-vous? Ensuit, Mioritza est une poésie parmi de nombreuses autres caractéristiques des Roumains, pourquoi choisir une seule? Et que faites-vous de la musique ou de l'art plastique roumain? ils n'expriment pas l'âme tout autant que la Mioritza? On les élimine? Enfi , les croyances qui sous-tendent la ballade de la Mioritza, je vous contredis à nouveau, se retrouvent dans bien d'autres régions de l'Europe. Il faut reprendre la lecture des manuels élémentaires d'ethnologie.

Quel malheur que la discussion du livre n'a pas été faite par des spécialistes ayant l'autorité scientifique nécessaire dans le domaine de la sociologie ou du folklore!

Le débat (en fait ce n'est même pas un débat, car la question, dès qu'on la pose a reçu déjà sa réponse) est de savoir si on peut connaître un peuple par l'intuition ou par des recherches scientifiques patientes. Lorsque Stahl affirme la primauté de certaines méthodes scientifique, il le fait au nom de toute la tradition de la sociologé roumaine, dont le renom sur le plan international n'est plus à établir. Comment voulez-vous qu'un sociologue prenne au sérieux la méthode intuitive en sociologie?

X

Les articles cités suggèrent à différentes reprises que le nom de Stahl est étranger. La théorie de Blaga, basée sur la possession d'un fond"abissal", caché dans l'âme de chacun et qui précède la naissance, fond qui n'est en rapport avec rien pris au milieu naturel ou social, mais au contraire domine ce milieu, est elle aussi une élimination de la culture roumaine de toute personne qui physiquement est d'origine étrangère. Puisqu'il ne s'agit pas d'une qualité acquise, mais innée, il est exclus qu'un étranger puisse avoir ce que Blaga appelle la "matrice stylistique" roumaine et puisse créer des choses qui s'expriment en un "style" roumain et appartiennent donc à la culture roumaine.

Je commence par faire remarquer qu'un enfant roumain envoyé dans une société noire des Etats Unis ne chantera plus des "doïne" nationales roumaines mais des négro spirituals, et ceci malgré sa matrice stylistique purement roumaine. Des questions plus graves se posent: s'il s'agit d'une âme innée, il y a deux possibilités: elle est le résultat des facteurs biologiques, donc de ce qu'on pourrait appeler race. La race biologique existe, certes, mais encore personne n'a pu dégager les caractéristiques osychiques d'une race (sauf des auteur intuitifs, tels Blaga, intuitifs et arbitraires, car chacun arrive à une autre description d'un même peuple). Ou alors, si on adopte la théorie chrétienne, l'âme vient de Dieu où elle retourne après la mort, âme qui, selon Blaga et ses adeptes, recèle la matrice stylistique nécessaire pour être un bon, vrai et pur roumain. Si on est chrétien et adepte de Blaga en même temps, on doit conclure obligatoirement que la divinité accorde des âmes nationales, ethniques, selon les peuples.

On disait au 18-ème siècle que l'homme naît bon, la société le corrompt; les adeptes de Blaga disent "les Roumains naissent avec une âme roumaine, la société n'y est pour rien". Mais on ne peut pas éviter cette question, inné ou acquis ? Et si c'est inné, comment la matrice stylistique s'est-elle formée?

Enfin, comment expliquer l'âme collective de tout un peuple? Est-elle parfaitement unitaire d'une province à l'autre? Comment une pareille chose est-elle possible? Comment passe-t-on des âmes individuelles à une âme collective? Comment fait-on l'addition? Sont-elles toutes ces âmes exactement semblables? Il s'agit d'une moyenne statistique, avec des écarts? Combien de génération quelqu'un doit-il avoir vécu dans un pays pour acquérir la matrice stylistique? Et comment les ancêtres des

Roumains, Daces, Romains, Slaves, Turcs divers, etc etc, ont-ils réussi à former une âme innée commune? Questions sans réponse, car la théorie est absurde. Les trois journalistes récla/ent le droit à la poésie et à la rêverie; d'accord, mais alors il ne faut pas utiliser ces rêves comme explication de toute la culture d'un peuple, on les laisse flotter dans le monde imprécis du rêve.

X

Je reviens à la constatation que cette théorie exclut de manière absolue les étrangers de la culture roumaine. Mais, si on observe l'histoire de la Roumanie, de la France, de la Russie, de la Grèce, de la Turquie, etc etc etc on ne peut pas s'empêcher de constater que partout le rôle et la participation des étrangers ont été importants. L'histoire de tous ces pays comprend aussi une continuelle assimilation de nouveaux arrivants. Je prend quelques exemples de la culture roumaine.

Le grand historien Xenopol a des origines grecques; I. D. Stefànescu, le plus grand historien d'art roumain, a une mère grecque, d'ailleurs comme Odobescu et Nicolae Iorga; les deux Philippide sont grecs, comme Ion Vinea, Cantacuzino ("spàtarul"), Spiru Haret, ou Grigore Antipa; Ion Neculce, qui a écrit peut-être dans la plus belle langue roumaine de Moldavie, a une ascendance grecque; le diacre Coressi et Moxa l'ont probablement aussi; Nicodim de Tismana, Costache Negruzzi, Milescu ("spàtarul"), Alex. Davilla, Dinu Lipati, George Calinescu, Ion Luca Caragiale, sont grecs ou moitié grecs. Gaster, Tiktin, Candrea, Ionesco, Şàineanu, Graur, sont Juifs. Est-ce que la musique jouée par les Tsiganes est roumaine ou pas? Que fait-on de la si célèbre Alouette (Ciocîrlia) considérée typiquement roumaine et devenue succès mondial, écrite par le tzigane Grigoraş Dinicu? Que faire de Haşdeu, avec un père d'origine juive et polonaise, et une mère d'origine lituanienne? Haşdeu qui a parlé toute sa vie le roumain avec un très fort accent russe? Et Gavril Musicescu, Dimitrie Gusti, dont les attaches ukrainiennes ne sont pas un secret? et Iorgu Iordan, Macedonski, Boris Carages, bulgares? On élimine toutes ces personnes de la culture roumaine? Ne croyez-vous pas qu'ils ont exprimé (comme Stahl d'ailleurs) de la manière la plus claire la culture roumaine? Croyez-vous que la force d'une nation consiste dans la pureté de son sang qui donne la pureté de sa matrice stylistique?

Personnellement je crois que la force d'un peuple est celle d'assimiler les nouveaux venus, de lesintégrer, de savoir se faire aimer. Les"étrangers" dont j'ai cité les noms ont embrassé les idéaux roumains, ont aimé la culture roumaine dont ils se sont considérés les représentants, ont combatu dans son armée. Les Etats Unis d'Amérique (et les autres nations américaines formées de gens venus de partout) existent-ils selon vous?

Sans être méchant , j'observerai quand même que l'un des journalistes s'appelle Le Russe - Rusu, et un deuxième Riza, nom typiquement albanais. Le représentant même du parti politique nationaliste extrême, de droite, portait un nom polonais, Corneliu Zelinski. - Un personnage

au nom byzantin demandait un jour à Nicolae Iorga une attestation qu'il est le vrai descendant de je ne sais quelle famille noble de Constantinople; à quoi Iorga lui répondit, "croyz-vous qu'aucun turc n'a réussi à attrapper l'une de vos ancêtres"?

La critique de Stahl n'est d'ailleurs pas la seule réaction contre la déformation du folklore et de la recherche sociale; Hary Brauner ou Ovidiu Bîrlea récemment, Bràiloiu bien longtemps avant, l'ont fait avec vigueur. Et pour finir, une question; si quelqu'un veut connaître les villages roumains, on doit lui recommander de lire Blaga, ou par contre Marian, Pamfile, Gusti, Stahl, Bràiloiu, etc etc ? Ceci dit, j'aime bien la littérature de Blaga.

P.S. Je reçois deux télégrammes; dans celui signé Ion Luca Caragiale on lit "Dites-leur de relire 'Moftangii.Rromânul' "; dans l'autre, signée Titu Maiorescu, il est écrit "Dites-leur de relire 'Beţia de cuvinte' ".

LE VOYAGE FOLKLORIQUE.

Un parisien décide d'aller en Roumanie; il va au bureau de tourisme et voit le drapeau roumain avec comme emblème une mouton au milieu d'une prairie ayant la forme de la Roumanie:

-C'est Mioritza dans son espace, on lui explique.

-On ne l'appelle plus la Robmanie?

-Si, maison l'appelle aussi l'espace mioritzique.

-Mior Itzic?

-Non, mioritzique de Mioritza, la mouton s'appelle ainsi. C'est Blaga qui a crée l'espace.

-Blague?

-Non, Blaga.

Il prend l'avion et lit la brochure qui décrit le spécifique national local: "Les paysans sont bons, généreux, purs, ils n'ont pas l'âme corrompue par la ville ("le bon sauvage, quoi", lui souffle à l'oreille un bon petit diable). Ils ont le don de l'hospitalité, ils sont généreux, resignés devant le destin, ils n'ont jamais opprimé les autres. Leurs guerres ont été justes et ils n'ont eu que des victoires car ils sont braves. ("Ils ne transpirent pas, ne toussent jamais et ne se grattent jamais" pense notre parisien. "Mais si, mais si, même la femme que vous aimez" chuchote le petit diable). Ils font de l'art populaire comme ils respirent; les hommes nostalgiquement de la flûte, et leur talent est supérieur à celui de tous les autres; les femmes, dès qu'elles ont un instant de libre pratiquent aussi l'art populaire des tissus; en plus elles chantent, chantent même en lavant le linge au bord des rivières, tout en prenant bien garde de ne pas être dévorées par les crocodiles".

Crocodiles, en Roumanie? Ah, que non, on lui avait donné par erreur la brochure sur le Nigéria. Enfin il survole la Roumanie; il voit dans

le département de Bacău des vilages ayant tous les caractéristiques des villages roumains. Il descend de l'avion:

-Bonjour Roumains purs, vivent dans un si beau espace stylistique et possédant de si belles matrices mioritziques ("tu confonds, c'est la matrice qui est stylistique" affirme son petit diable); comme vos maisons sont typiquement roumaines, vos costumes aussi. Dans les villages voisins je vois des gens portant des vêtements occidentaux, il s'agit certainement d'étrangers.

-Nemtudom, nous sommes des Csango catholiques, nous parlons hongrois; les autres sont les Roumains.

-Mais alors pourquoi vos costumes, vos maisons roumaines. Et votre musique comment est-elle, hongroise?

-Notre musique est jouée par les Tsiganes; ils viennent du nord de la Moldavie où ils l'ont apprise chez des Houtzoules et ils ont comme chef un turc de la Dobroudja; nous n'avons pas de musique hongroise.

("Ca c'est pour embêter lés ethnologues" dit le petit diable).

-Avec un tel mélange vous êtes alors quoi?

-Hongrois purs.

("Ils ont du voler quelque part des matrices stylistiques roumaines" sussure le petit diable). Il se décide de voir des vrais Hongrois et vole vers la frontière avec la Hongrie. Il aperçoit d'en haut des costumes qu'il lui semblent hongrois et descend:

-Bonjour Hongrois purs qui n'habitez pas l'espace mioritzique.

-Nous hongrois? Mais vous êtes dans le pays de l'Caș, nos costumes sont roumains, notre langue est la roumaine; c''st ici que vivent les plus purs Roumains.

Il se décide de partir mais non sans avoir demandé: "Et l'espace mioritzique?"

-Ces mots n'existent pas dans notre langue; mais on peut vous dire ce que veut dire cigarettes Kent".

L'enseignant du village intervient: "Moi je peux vous l'expliquer, je sais parceque j'ai entendu à la télévision messieurs Sorescu, Riza et Rusu l'expliquer maintes fois. Notre instructeur de danse me l'a expliqué aussi, vous savez, celui qui vient de la ville nous montrer comment danser les danses de nos ancêtres".

("Va vers les Szeklers, lui dit son petit diable, ils sont les purs des purs, ils descendent directement d'Attila, tout aussi directement que les Roumains descendent des Daces, les Français des Ce-tes, les Italiens des Latins, les Grecs du Péloponèse des Spartanes et les Arabes de l'Egypte des Phareons").

Mais hélas, levillage szekler choisi, avait été roumain un siècle auparavant, même si ses habitants juraient être des Szeklers. Dans un village roumain, il s'agissait d'Hongrois devenus roumains; dans la région de Sibiu et dans les villages ou on voit des costumes, des maisons aux éléments germaniques, des couleurs comme en Europe centrale et où il devait y avoir des Saxons, il n'y avait que des Roumains. Il faut

chercher ailleurs qu'en Transylvanie; il va vers le Danube, flauve qui sépare nettement les Roumains des Bulgares (c'est sûr), car c'est une frontière millénaire. Il s'apprête à dire "salut Roumains purs" mais les costumes et les maisons sont comme il en avait vu en Bulgarie et en d'autres régions balkaniques. "Seriez-vous Bulgares?"

-Nous Bulgares? Nous sommes Roumains, c'est ici que sont les vrais Roumains.

Il traverse le Danube et voit les memes maisons, les mêmes costumes, le même paysage. Cette fois, et sur de ne pas se tromper, il les salue:

-Salut Roumains purs.

-Nous sommes Bulgares, slaves purs.

-Alors pourquoi avez-vous pris les costumes des Roumains?

-Nous à eux? Eux à nous. C'est un costume typiquement bulgare, personne au monde n'a de si beau.

Il va dans des villages roumains près d'Alexandria; on y parlait bulgare. Il va en Jouglslavie, trouver une réponse dans le Banat. Hélas, on y parlait roumain et ces Roumains portaient le même costume que les Serbes, avec de éléments pris aux costumes souabes germaniques, avec des maisons pleinesde meubles comme en Europe centrale, et un décor extérieur rattaché au courant baroque. Quel désordre, ces gens-là ne respectent aucune théorie.

Pourquoi donc, malgré leur matrice stylistique les Roumains du sud ressemble,t aux Bulgares voisins et pas aux Roumains du nord? Et pourquoi les Bulgares de la vallée du Danube ressemblent aux Roumains (dont seulement la langue et la conscience nationale les sépare) et non pas aux Bulgares de Macédoine? Et pourquoi les Grecs de l'Asie Mineure ressemblent aux Turcs et non pas aux Grecs de la Macédoine, qui à leur tour ressemblent plutôt aux Slaves de la Macédoine?Pourquoi toutes ces confusions? N'ont-ils pas lu Blaga?

Mais je crois tenir la bonne réponse; lorsque le bon Dieu a reparti dans le monde les matrices stylistiques il a du se tromper d'âmes et de régions, peut-être qu'il ne connaissait pas trop bien les frontières politiques et linguistiques. Mais son petit diable lui souffle une dernière fois à l'odeille avant de disparaître: "Tu ferais mieux de poser ces questions à un historien, à un sociologue, à un ethnologue, à un folkloriste authentique, plutôt qu'à un poète, même talentueux et même philosophe. Einstein lui-même ne saurait répondre à des questions qu'il ne connaît pas L'amour de son peuple ne suffit pas à faire un bon médecin ou un bon sociologue; il faut au préalable faire des études de médecine ou de sociologie".

Fl. B.

"NOUS AVONS LE MEME SANG".

Il y a une croyance généralement répandue dans le monde, qui est à la base de nombreux faits de la vie sociale et qui constitue en même temps l'un des éléments essentiels pour créer la solidarité à l'intérieur d'une société. Il s'agit de la croyance en un sang commun; j'insiste, la croyance. L'appartenance par le sang à un groupe, justifie le droit d'en faire partie, il justifie le droit à la propriété, celui d'être défendu, l'obligation d'aider les autres. On se reconnaît avoir le même sang parcequ'on est fils d'un tel, à son tour fils de tel autre et ainsi de suite jusqu'à l'ancêtre unique, ancêtre de tous (des membres mâles surtout), personnage légendaire, héros éponyme, qui donne son nom au groupe et qui en d'autres temps prenait des caractères surhumains ou animaux.

Il y a longtemps déjà que la science a prouvé la fausseté de cette croyance, résultat de l'imagination, simple mythe de naissance d'un groupe. Ceci devient plus évident lorsqu'on dépasse le cadre étroit de la famille, pour observer les lignages, les phratries, les tribus, les confédérations tribales.

Le sang est considéré en même temps comme étant l'âme; on a une âme commune ou apparentée à celle des autres membres de son groupe, parcequ'on a le même sang. L'église orthodoxe considère elle-aussi le sang comme une des composantes de l'âme, mais ne va jamais vers l'affirmation que cette âme est commune à tout un groupe car le sang n'appartient pas au groupe, mais à Dieu. En effet, pour l'Eglise, le sang est spirituel et se retire auprès de Dieu après la mort, tandis que les croyances primitives voient le sang comme quelque chose qui se transmet biologiquement.

Malgré les constatations catégoriques de la science, la croyance en une âme commune donnée par le sang commun subsiste, car il s'agit d'un élément nécessaire pour expliquer l'identité et la solidarité d'un groupe. Cette idée rejette les choses amalgamées, on veut qu'une âme soit pure, comme on veut que le sang soit pur. Comment pourrait-on s'imaginer pur, si on se souvient qu'on résulte d'un amalgame de groupes ethniques? Et comment se considérer le frère d'un autre dont l'amalgame originaire comprend peut-être d'autres ingrédients? Dès que deux ou trois générations se sont succédées, on oublie son origine et on croit fermement qu'on est un pur X ou Y, semblable en tout aux autres X ou Y.

La théorie de Blaga qui rattache le sang à la matrice stylistique, exprime de manière compliquée, dans un langage recherché et avec des éléments pris aux philosophes qui l'ont précédé, l'une des plus anciennes et primitives croyances de l'humanité. On est vite pris par ses croyances, tellement le désir est fort de prendre ses croyances pour des vérités.

Ceci explique la violence de la réaction de gens de lettres, intellectuels certes, auxquels on vient de démolir l'idôle. On comprend

pourquoi la discussion devient passionnelle et sort du cadre de la science, car ils défendent une croyance. Mais la croyance, hélas, n'a rien à voir avec la vérité. scientifique.

Comment faire comprendre que la participation à la vie sociale d'un groupe prime sur l'appartenance par le sang à ce même groupe? Comment faire comprendre que c'est la langue commune et les intérêts communs qui dominent? Et surtout, comment dire à la grande masse des gens que le spécifique national est un leurre, même si partout, dans tous les pays on le cherche? Il s'agit bien sur de ce mystérieux spécifique national inné, extériorisation de l'âme ethnique du groupe, qui serait essentiel pour comprendre tout ce qu'un peuple fait et dans n'importe quelles conditions. Il ne s'agit certes pas de nier le fait que telle ou telle culture a des caractères qui lui sont spécifiques, mais l'explication de ces caractères est un problème d'histoire, ce sont les sciences sociales qui nous l'expliquent, et non pas l'âme ethnique du groupe.

Mais pour accepter une pareille théorie et continue à aimer ceux qui vous entourent, il faut vraiment avoir les vertus chrétiennes ou boudhiques de l'amour. C'est pourquoi on revient au mythe du sang et de l'âme commune.

Veut-on être comme l'imense majorité et croire en des choses touchantes qui bercent notre vie? Ou veut-on accepter la vérite en homme de science, même si elle n'est pas agréable? Il faut choisir.

P. H. St.

COMPTES - RENDUS

Constantin C. Giurescu. Probleme controversate în istoriografia românǎ. Bucarest, 1978, Editions Albatros, 176 pp.

L'une des meilleures études publiéds par le professeur C. C. Giurescu est celle qu'il intitule "Problèmes controversés dans l'historiographie roumaine". Abordant divers points discutés de l'histoire des Roumains, l'auteur apporte des précieuses données et interprétations nouvelles, dont voici quelques-unes.

Ainsi, il conteste l'opinion de P. P. Panaitescu concernant l'organisation de la fiscalité en Valachie au 14-ème siècle; à la place d'une organisation peu poussée et ambulante, il prouve qu'en fait il s'agit de tout un réseau bien organisé d'agents fiscaux mis sous la tutelle d'une administration centralisée.

Dans une phrase du traité d'histoire de la Roumanie (publié par l'Académie roumaine) on affirme: "Durant les XIVe et XVe siècles, le trait caractéristique de la vie économique était l'économie naturelle, à laquelle correspondait dans le domaine social-politique le morcellement féodal". L'auteur conteste les deux affirmations et, utilisant les documents écrits du passé, prouve le contraire.

La Roumanie appartient-elle à l'aire balkanique ou pas? Au point de vue géographique l'auteur considère que la Roumanie appartient à l'espace carpatho-danubien, étant à cet égard distincte des pays voisins, la Bulgarie et la Jougoslavie. Les habitants de cette région ont été dépuis l'antiquité considérés comme distincts des ceux situés au sud du Danube; ainsi, Géto-Daces et Thraces, bien qu'apparentés, constituaient des groupes différents. Il en est de même pour l'histoire, le territoire de la Roumanie bien que rattaché à l'empireottoman, ayant eu une place à part dans le cadre de cet empire.

Le chapitre peut-être le plus intéressants par ses conséquences, est celui intitulé "Le caractère des relations entre les Roumains et les Turcs". Les relations entre l'empire ottoman et ses sujets ont été présentés toujours sous une lumière sombre par les historiens des pays sud-est européens. C. C. Giurescu s'évertue de mettre en lumière, et la démonstration est convaincante, qu'il y avait aussi une partie positive dans ces relations. Il cite principalement les avantages économiques et politiques pour aboutir à la conclusions que l'histoire "doit être écrite à nouveau, en évitant les exagérations et les idées préconçues... on peut constater que la présence de l'Empire ottoman a eu pour nous, entre 1683 (le siège de Vienne) - 1829 (le traité d'Andrinople) à part les désavantages connus, un avantage; celui de constituer une barrière contre les deux empires expansionnistes, habsburgique et tsariste. Autrement on aurait pu avoir, malgré l'habileté diplomatique de nos devanciers, le sort de la Pologne" (p. 123).

CIBINIUM 1974-1978. Studii şi materiale privind Muzeul Tehnicii Populare. Studien und Mitteilungen aus dem Freilichtmuseum der Bäuerlichen Technik. Sibiu, 1979, 435 pp.

La revue Cibinium est publiée par le Musée Brukenthal de Sibiu (Roumanie); son premier numéro date de 1966 et les textes des études qu'elle comprend ont deux versions, roumaine et allemande. Le présent numéro, tout aussi intéressant et bien mis au point que les précédents, couvre les années 1974-1978 et groupe vingt sept études. La plupart sont d'un réel intérêt; je présente quelques-unes, plus proches de mes préoccupations.

Cornel Irimie signe plusieurs études; dans celle intitulée "Unité, continuité et spécificité dans la civilisation, la culture et l'art populaire roumain", il considère l'unité et la continuité comme les deux éléments fondamentaux de l'histoire roumaine. Formés dans l'espace carpatho-danubien, les Roumains ont maintenu les traditions des ancêtres, que la recherche scientifique essaye d'identifier. L'auteur rappelle les résultats des recherches linguistiques et ethnologiques, en retenant les aspects qui paraissent les plus caractéristiques (poterie, installations techniques, habitat, vêtements).

Georgeta Stoica aborde la question de la conservations des monuments de l'architecture populaire et esquisse d'abord les conditions de formations de ces monuments, leur rôle dans le passé et les raisons de -eur évolution récente. Dansune deuxième partie l'auteur insiste sur les possibilités de conserver les meilleurs exemplaires.

Corneliu Bucur est lui-aussi l'auteur de plusieurs études. Sa principale contribution semble être celle où il classe les installations techniques traditionnelles de la Roumanie; la classification est minutieuse, précise et son utilité est évidente. Des planches comportant des dessins rendent ces classifications explicites.

Hedwiga Ruşdea décrit les moulins à roue horizontale situés sur l'une des vallées de la Petite Valachie (près de Tismana). L'auteur place d'abord son sujet dans un cadre historique et décrit par la suite les caractéristiques techniques. Les exemplaires à quatre ou six roues sont particulièrement intéressants.

P. H. St.

ANUARUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI. 1978. Cluj-Napoca, 1979, 483 pp.

Le dixième volume de l'Annuaire du Musée Ethnographique de la Transylvanie continue une tradition maintenant bien établie, celle de grouper des études de bonne qualité consacrés surtout aux Roumains, mais aussi aux deux principales minorités de la Transylvanie, hongroise et allemande. Il s'agit ici de vingt quatre articles, accompagnés chacun par un court résumé en une langue de circulation internationale. Il est difficile de présenter toutes les études, aussi je choisis quelques-uns, plus proches de mes préoccupations.

Dans l'ordre dans lequel les articles sont insérés dans l'annuaire, je cite d'abord l'étude signée par Thomas L. Evaşcu consacrée aux changements sociaux et économiques dans un village montagnard, Segagea. L'auteur présente d'abord le village tel qu'il était dans la période comprise entre 1848 et 1948. Le territoire du village comprenait deux soles égales, destinées l'une au pâturage, l'autre à des cultures diverses. Il s'agit donc d'un système archaïque d'alternance des cultures. La composition du groupe domestique, la transmission de la propriété, la résidence, sont décrits à tour de rôle. Dans une deuxième partie on suit l'évolution récente du même village.

Dumitru Irimieş décrit les formes et les moyens de défense des récoltes par des clôtures. Décrire les clôtures signifie décrire aussi le système des cultures; c'est d'ailleurs ce que l'auteur fait. La partie la plus intéressante est celle qui présente le processus de disparition des clôtures communautaires.

Corneliu Bucur analyse "L'invariance et la variabilité dans l'élevage traditionnel (Sur le moment de l'apparition, les causes et le caractère de la transhumance pastorale des Roumains)". L'auteur n'hésite pas à présenter des opinions nouvelles, en contradiction avec la plupart des opinions courantes. Comme dans ses études antérieures, il utilise largement les données historiques et essaye de répondre à la question suivante: comment peut-on expliquer l'apparition de groupes transhumants roumains au milieu d'une population roumaine sédentaire et agricole? Après avoir cité les conditions géographiques qui favorisent la transhumance, il cite les conditions économiques existantes aux13e et 14e siècles. Le commerce et l'industrie se développaient, les installations hydrauliques pour le travail des tissus en laine se multipliaient et le besoin de laine était en augmentation afin de répondre aux besoins d'un marché en pleine expansion. Des conditions politiques viennent s'ajouter qui favorisent la transhumance, dont l'apparition est située par Corneliu Bucur à cette époque.

Aurelia Tiţa décrit dans un style clair les systèmes de chauffage et de cuisine des paysans transylvains; la plupart des types utilisés par les Roumains s'y retrouvent. Une attention particulière est accordée aux aspects techniques.

Gheorghe Mîndrescu trouve un protocole daté de 1846 et concernant quinze égl-ses de la région de Ciceu; ce protocole note de manière détaillée la manière dont sont composés les monuments et leur inventaire. Après avoir situé les églises dans l'histoire locale et avoir mis en relief quelques-unes de leurs caractéristiques, l'auteur réproduit le texte des protocoles, riche en détails. On y trouve des données sur les plans, l'utilisation des divers espaces de l'église, les matériaux de construction, le décor et le mobilier.

Un travail minutieux et fatiguant a permis à Pompei Mureşanu de suivre l'évolution des noms de localités dans le département du Bihor. Il identifie d'abord le nom de chaque localité à la date du plus ancien document qui le cite; il le compare par la suite à celui porté en 1891 et en 1913 et constate l'évolution de ces noms sous l'influence de l'admi-

nistration étatique. Des données sur la nationalité et la religion des habitants de chaque village enrichissent les tableaux.

Tiberiu Graur étudie les changements structurels et fonctionnels dans les coutumes en relation avec la famille. Les descriptions courantes de ces coutumes semblent ne pas suives d'autre critère que celui de l'ordre de leur déroulement. L'auteur essaye d'introduire des vues qui classent et expliquent ces coutumes; ainsi, d'abord les relations avec d'autres catégories de coutumes ou avec les croyances cosmogoniques. Il distingue les participants actifs et ceux passifs; il identifie les gestes qui ont une signification particulière. Les objets qui participent aux rituels, l'espace et le temps et la manière dont ils interviennent, sont aussi invoqués. L'analyse ouvre des perspectives nouvelles pour l'analyse concrète de tel ou tel groupe de rituels.

P. H. St.

ANGELOS N. DEFTERAIOS. O Artos kata tin gennisin kai tin teleftin. I simboliki kai magiki hrisis tou ton neoteron Ellinon. Athènes, 1979, 266 pp., bibliographie, index des matières et des lieux géographiques, résumé anglais.

Le Centre de recherches folkloriques d'Athènes est l'organisateur d'une activité de recherche d'un intérêt évident. Sous la direction de Stéphanos Imellos, il effectue entr'autres les travaux de l'atlas ethnographique grec. L'un des collaborateurs du Centre, Angelos Defteraios, publie un ouvrage intéressant et bien documenté, consacré au pain et à son rôle dans les coutumes de la naissance et de la mort chez les Grecs contemporains.

La période couverte par sa recherche est celle comprise entre 1888 et 1977; aux informations recueillies par l'auteur depuis 1963 ont été ajoutées les données plus anciennes qui se trouvaient dans les archives. Le territoire couvert par cette étude est étendu, les lieux d'où proviennent les informations sont nombreuses; l'index des lieux géographiques en est la preuve.

De l'ensemble des coutumes en rapport avec le pain l'auteur a choisi deux moments; celui de la naissance et celui de la mort. Bien qu'une vue d'ensemble comprenant toutes les coutumes du cycle de la vie et celles du calendrier religieux pourrait mieux situer le rôle du pain dans les coutumes, les données qui se trouvent dans le présent ouvrage sont riches, suffisamment nombreuses et bien choisies pour apprécier le rôle magique et symbolique du pain. On doit ajouter que l'auteur organise ses informations en deux grands chapitres, l'un destiné à la naissance, l'autre à la mort. Le pain intervient dans la presque totalité des moments décrits habituellement par les ethnologues lorsqu'ils analysent les coutumes de la naissance ou de la mort.

P. H. St.

ETHNOGRAPHICA ET FOLKLORISTICA CARPATHICA. Premier tome, Debrecen, 1979, 195 pp.

Il s'agit du premier numéro d'une revue publiée par le Département d'Ethnographie de l'Université de Debrecen en Hongrie. Sous la direction du professeur Ujváry Zoltán et de Dám Laszló, on présente des études écrites en allemand (huit articles), en anglais (cinq articles) et en français (deux articles).

Les notions d'ethnographie et de folklore couvrent des domaines différents, selon les pays et les auteurs; la composition du volume prouve l'orientation large et l'intérêt pour les autres sciences sociales des auteurs.-Imre Dankó présente les migrations, mises en relation avec l'échange de marchandises dans le bassin carpathique. László Kósa analyse la culture de la pomme de terre en Hongrie, intégrant bien dans son étude des aspects de caractère historique. - Attila Paládi-Kovács observe l'alimentation des animaux nourris avec du feuillage; techniques, coutumes, structures sociales, transparaissent dans sa présentation. - Joszef Szabadfalvi décrit l'élevage extensif des cochons dans la grande plaine hongroise, ajoutant ainsi un chapitre intéressant à l'une des occupations caractéristiques de la région. - András Béres présente les bergers étrangers (Roumains surtout) qui venaient hiverner avec leurs troupeaux dans la région de Hortobagy et donne des explications judicieuses au phénomène. - Attila Selmeczi Kovács recueille des informations sur un sujet peu connu, le bâton qui sert à lier les gerbes de blé. - La genèse de la maison hongroise préoccupe Lászlo Dám, qui la décrit en utilisant les données du passé et celles contemporaines, en les réunissant dans une étude claire et bien documentée. - Erszébet Bödi étudie l'assimilation ethno-culturelle d'un habitat polonais en Hongrie et fait appel à des informations variées pour éclairer son sujet. - Ewa Krasinska et Ryszard Kantor mettent en lumière les fonctions économiques de la forêt (telles qu'elles étaient aux 19e et 20e siècles) dans un village polonais de la Hongrie; la comparaison avec d'autres régions européennes devient ainsi facile. - Vilmos Voigt est intéressé par les relations qui se nouent entre le folklore hongrois et celui des Slaves du sud, relations complexes et difficiles à cerner. - György Módy présente la migrations des populations slaves du sud dans la grande plaine hongroise durant les 15e et 16e siècles, époque où les guerres ont provoqué ailleurs aussi de nombreuses migrations. - Zoltan Ujvary fait une analyse pertinente du processus d'évolution des rites et coutumes hongrois en les rattachant et en les expliquant par leurs relations avec la vie sociale. - Gábor Barna établit l'aire de diffusion de quelques coutumes hongroises (le Regös) qui se déroulent à l'occasion du Noël et de la Nouvelle Année.-Lajos Balla publie une contribution à l'histoire de l'extraction du sel et du fer dans les mines de la Dacie romaine. - Albert Kurucz met en parallèle la conception scientifique d'organisation des musées hongrois en plein air, avec celles des musées de l'Europe centrale.

La simple énumération des s-jets traités par les auteurs nous permet de voir que le domaine concerné par cette publication, s'il inclut des aspects habituels aux ethnologues et aux folkloristes, comprend aussi des aspects qui intéressent les sociologues et les historiens. L'ensemble des études est de bonne qualité; cette publication vient ainsi compléter de manière heureuse les publications tchécoslovaques, ukraïniennes ou roumaines consacrées à la même région carpathique.

P. H. St.

ANNA-KUNCZINSKA-IRACKA. Malarstwo ludowe kregu Częstochowskiego. Wroclaw-Warszawa-Krakow-Gdansk, 1979, Editions Ossolineum, 228 pp., 255 illustrations en noir et blanc, résumé anglais.

Anna Kunczinska est l'un des meilleurs connaisseurs de l'art populaire polonais, de la peinture surtout. Après avoir publié des études sur des aspects isolés, l'auteur fait cette fois une présentation d'ensemble de la peinture populaire de la région de Czestochowa. Il suffit de connaître ce que cette région signifie dans la religion populaire ou la religion tout court de la Pologne, et le nombre de documents de terrain ou étudiés dans les musées lar l'auteur, pour comprendre qu'il s'agit d'une question importante et d'un ouvrage de base pour la connaissance de la peinture populaire religieuse de la Pologne.

La vénération de l'image miraculeuse de Notre Dame (apportée à Czestochowa en 1384) fait de cette localité l'un des hauts lieux de pèlerinage. Les gens y viennent de loin; ainsi, les habitants de Bohème ou de Moravie étaient les visiteurs habituels du sanctuaire. Une demande considérable de copies de cette icône est à la base du développement de la peinture locale. Les miracles attribués à l'icône nous expliquent pourquoi la possession même d'une copie fut considérée un moyen efficace de protection contre le malheur, copie que chacun veut avoir.

Dans une première partie, l'auteur décrit l'organisation des peintres. Les premiers semblent être venus de Galicie et de Siléeis à la demande des moines de Jasna Gora. Ils faisaient des répliques de l'icône miraculeuses pour les pélerins fortunés, répliques connues pour les 17e et 18e siècles. Comme les pélerins étaient pour la plupart des gens de conditions modeste; la demande de copies bon marché devient pressante. Mais, en même temps que les copies devenaient meilleur marché, elles perdaient leur qualité. Les différents essais d'organiser le travail des peintres et d'imposer certaines règles afin d'assurer la qualité du travail sont voués à l'échec. En fait, comme nous dit l'auteur, la peinture et sa qualité furent le résultat tout simplement des lois de l'offre et de la demande, qui finissent par déterminer la disparition des censeurs de la peinture locale.

Une floraison importante peut être constatée jusqu'au 18-ème siècle et ce n'est que l'apparition des litographiées colorées qui détermine une diminution de la production.

Les peintres de Czestochowa formaient un groupe à part, uni par des liens d'amitié et de parenté et leur métier se transmettait de génération en génération. Les femmes aidaient dans le travail leur père ou leur mari, en effectuant de prédilection certaines parties de la peinture (les fleurs par exemple).

Fixées sur du papier, des tissus, du métal, du bois ou sur verre, les images saintes étaient envoyées au loin; les marchands les achetaient et les vendaient non seulement en Pologne, mais en Lithuanie aussi, en parcourant les villages ou en participant aux foires.

L'auteur fait dans la deuxième partie de son ouvrage une analyse pertinente de la peinture elle-même; l'iconographie, les détails du décor, les couleurs. Ob servant les peintures trouvées dans la région avoisinante et même plus loin, l'auteur essaye de distinguer celles appartenant à la région de Czestochowa de celles appartenant à d'autres régions. Les caractéristiques des modèles qui se répètent, leur classification et la comparaison avec le reste de la peinture populaire catholique de la Pologne s'ajoutent à un exposé précieux par sa documentation et sa clarté.

P. H. St.

MARIA GLADISZOWA. Górnośląskie budownictwo ludowe. Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1978, Editions Ossolineum, 304 pp., 28 tableaux avec des dessins et des relevés, 80 photographies noir et blanc, résumé anglais.

L'ouvrage fait partie de la collection ethnographique de l'Académie des Sciences Polonaise (Instytut Historii Kultury Materialnej) et il est signé par l'un des plus connus spécialistes de l'architecture polonaise.

Les données sur lesquelles s'appuie l'ouvrage sont d'une grande richesse; à côté de celles fournies par la bibliographie, il y a les informations recueillies personnellement en Silésie Supérieure durant une longue période, les premières datant des années d'avant guerre.

Ce qui caractérise l'ouvrage, à part la précision des descriptions de l'architecture paysanne de la région, c'est le souci permanent d'expliquer et de comprendre. Quelles sont leurs relations avec le processus de production et de consommation qui évolue profondément durant le dernier siècle? Quelles sont les relations avec l'organisation familiale, qui passe d'un groupe domestique nombreux, archaïque, à celui moderne, basé sur l'existence d'un seul couple? Quelles ont été les conséquences du fait qu'une bonne partie des paysans ne tire plus ses revenus de l'agriculture mais de travaux en rapport avec l'industrie?

Il est évident que pour apporter des réponses à ces questions, l'auteur a du recueillir des informations les concernant. Nous nous trouvons ainsi devant une véritable histoire de l'habitat de la Silésie montagneuse, aspect essentiel de la vie paysanne locale. Nous sui-

vons cette histoire à travers trois grands chapitres; les anciennes constructions d'abord, celles qui accompagnent l'industrialisation et enfin, l'imposition des modèles les plus récents. Le rôle de la maison dans le statut social de la population apparaît comme évident.

L'illustration complète de manière heureuse l'exposé et confirme l'intérêt de l'ouvrage, essentiel pour la connaissance de l'architecture paysanne polonaise.

P. H. St.

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES

Cette collection, résultat d'un travail bénévole, est publiée par Paul Henri Stahl (L.A.S. - 11, Place Marcelin Berthelot; 75005 Paris; France). Les volumes ne se vendent pas, ils sont offerts gracieusement, de préférence aux institutions de recherche et d'enseignement. Les ouvrages parus jusqu'à présent sont les suivants:

1) Paul Henri Stahl - Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales. Paris, 1979, 258 pp.

2) Françoise Saulnier - Anoya, un village de montagne crétois. Paris, 1989, 192 pp.

3) Danielle Musset - Le mariage à Moişeni, Roumanie. Paris, 1981, 210 pp.

4) Danièle Masson - Les femmes de Breb (Maramureş, Roumanie). Paris, 1982, 142 pp.

5) Assimina Stavrou - Tissus valaques du Pinde. Paris, 1982, 185 pp.

